COMENTARIOS A LA NUEVA
Biblia de Jerusalén



Levítico

Juan Luis de León
Azcárate



LEVÍTICO

JUAN LUIS DE LEÓN AZCÁRATE

LEVÍTICO

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 84-330-2050-1
Depósito Legal: BI-502/06
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

INTRODUCCIÓN

1. El Levítico: un libro difícil de entender para el hombre de hoy

Sin lugar a dudas, el libro del Levítico es uno de los libros de la Biblia que más rechazo provoca, especialmente al lector cristiano, quien en contadas ocasiones recurre a él como lectura edificante. Se trata del libro menos leído y citado en la Iglesia. Su estilo reiterativo, centrado en la pormenorizada descripción de rituales y sacrificios arcaicos, especialmente los contenidos en los caps.1-7, cuya vigencia no superó el desastre de la destrucción del Templo de Jerusalén en el 70 d.C., sus discriminatorias leyes de impureza, en las que el cuerpo de la mujer se convierte en uno de los mayores focos biológicos de impureza, junto con los animales impuros de por sí, las personas que padecen enfermedades cutáneas y los cadáveres, dificultan que el hombre y la mujer del siglo XXI lo valoren positivamente.

Paradójicamente, este rechazo no se corresponde con el valor otorgado al Levítico por el redactor del Pentateuco, quien lo ha convertido en la parte central (incluso espacialmente) del mismo, o, lo que es lo mismo, de la Torá o Ley. Precisamente, el Levítico es uno de los libros del Antiguo Testamento que mejor describe, se esté de acuerdo o no con él, el simbolismo religioso de Israel. Simbolismo que sirve para distinguir quién es un fiel israelita de quien no lo es, los lugares santos o sagrados de los lugares profanos, los objetos y situaciones de pureza de los objetos y situaciones de impureza. Un simbolismo religioso que introduce de esta manera una línea divisoria en la misma sociedad israelita, y a su vez entre ésta y otras sociedades de su tiempo, y con el que se operan unas reagrupaciones, se

trazan unas fronteras y se constituyen unas jerarquías. El Levítico ofrece unos símbolos religiosos que dividen pero que a la vez sirven para mejor reunir y definir al pueblo fiel de Yahvé. De ahí su gran importancia e interés. Por otro lado, y atendiendo al contexto histórico-social del exilio babilónico, y más aún del post-exilio bajo dominación persa, en los que, como se dirá más adelante, probablemente se enmarque la redacción final de este libro, cabe entender algunos de estos símbolos expresados en normas divisorias como una "cultura de la resistencia" en medio de los paganos. Esto vale particularmente para las leyes alimentarias (Lv 11; 20,24-26; cf. Dt 14) y para las obligaciones de guardar el sábado y practicar la circuncisión; obligaciones que servían para distinguir y separar a Israel, como pueblo elegido de Yahvé, del resto de las naciones.

El judaísmo posterior (tanto en su vertiente ortodoxa como heterodoxa, según desde qué perspectiva se mire) siguió ofreciendo una estratificación social y religiosa muy semejante a la ofrecida por el Levítico, en la que el sacerdocio aparece en la cúspide de la pirámide. La secta de Qumrán tenía muy clara esta división en el orden religioso:

> Todos serán alistados por sus nombres: los sa[cer]dotes en primer lugar, los levitas en segundo, los hijos de Israel en tercero, y el prosélito en cuarto; y serán inscritos por sus [nom]bres, cada uno detrás de su hermano: los sacerdotes en primer lugar, los levitas en segundo, los hijos de Israel en tercero y el prosélito en cuarto. Y así se sentarán y así serán interrogados en todo (CD-A XIV, 3-6).

Parecido orden simbólico presenta una obra tan importante para el judaísmo como la Misná (redactada a comienzos del siglo III d.C.), que recoge la doctrina legal (haláquica) de los doctores judíos:

> El sacerdote precede al levita, el levita al israelita laico, el laico al bastardo, el bastardo al netineo [descendiente de guibeonitas], el netineo al prosélito, el prosélito al esclavo manumitido. ¿Cuándo tiene lugar esto? Cuando todos son iguales, pero si un bastardo es discípulo de los sabios y el Sumo Sacerdote es un ignorante, el bastardo, discípulo de los sabios, precede al Sumo Sacerdote ignorante (*Horayot* 3, 8).

De esta manera, el libro del Levítico se convierte en una obra clave para entender el mundo simbólico del judaísmo, el mismo del que se nutrirá más tarde, rebosándolo, el cristianismo. Éste es imposible de comprender sin aquél, como recientemente ha señalado el último

documento de la Pontificia Comisión Bíblica titulado *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (2001), para el que el Nuevo Testamento sería "indescifrable" (nº 84) sin el Antiguo Testamento. En previsión de lecturas fundamentalistas o derrotistas de los textos bíblicos más escabrosos o conflictivos para el hombre de hoy, el mismo documento señala la necesidad de reconocer el lento progreso histórico de la Revelación, fruto de la pedagogía divina, lo cual

> hará que se eviten dos peligros opuestos: por una parte, el de atribuir aún validez actual para los cristianos a prescripciones antiguas (por ejemplo negándose, por querer ser fiel a la Biblia, a toda transfusión de sangre), y, por otra, el de rechazar toda la Biblia bajo el pretexto de sus crueldades. En cuanto a los preceptos rituales, como las normas sobre lo puro y lo impuro, hay que ser consciente de su alcance simbólico y antropológico y discernir su función a la vez sociológica y religiosa (nº 87).

Este reconocimiento del carácter histórico de la Revelación es de suma importancia para entender tanto los muchos aspectos transitorios y relativos que contiene el libro del Levítico, fruto de unos condicionamientos históricos y culturales ampliamente superados, como los grandes valores que todavía atesora para el hombre de hoy. La comprensión, en su justa medida, de unos y otros es lo que pretende este comentario.

2. La centralidad del Levítico en el conjunto del Pentateuco

La Biblia hebrea llama a este libro con la primera palabra con la que comienza: *wayyiqra'* ("Llamó"). La Biblia griega de los LXX lo denominó *Levitikon*, y la Vulgata latina, *Leviticus*. De ahí la traducción española "Levítico". Sin embargo, este nombre, contra lo que pudiera parecer, no se debe a un hipotético protagonismo otorgado a los levitas, cuya importancia es muy reducida en el libro, ya que sólo son mencionados en 25,32-34. Más bien, el nombre de "Levítico" está asociado a la tribu de Leví, de la que proceden los sacerdotes, quienes eran los encargados de regular, siguiendo las supuestas prescripciones de Yahvé a Moisés y Aarón, las cuestiones de culto y pureza ritual, las cuales conforman en gran medida el contenido del libro. Precisamente, la tradición rabínica denomina a este libro *tôrat kohanîm*, que significa la "ley (o "manual") de los sacerdotes" (Misná,

Meguilá 3,5; *Menajot* 4,3), y la Peshitta siríaca, de forma similar, lo llama *sipra' dekahana'*, el "libro de los sacerdotes".

El Levítico se encuentra justo en el centro del Pentateuco, lo que le otorga una relevancia especial... y espacial. Dicha localización no es casual ni arbitraria por parte del redactor del Pentateuco. Precisando más, el Levítico está justo en el centro de la gran perícopa del Sinaí (Ex 19,1 - Nm 10,10), que tiene el desierto como escenario y que forma una unidad central en el conjunto del Pentateuco. El desarrollo de los acontecimientos en ella narrados puede verse en el siguiente cuadro:

Esquema de los acontecimientos del Sinaí

En el Éxodo	En el Levítico	En Números
Preparación de la Alianza (Ex 19,2b-15)	Instrucciones sobre los sacrificios (Lv 1,1 - 7,38)	Censo de las tribus y su disposición en el campamento (Nm 1,1 - 2,34)
Teofanía y legislación (Ex 19,16 - 24,18)	Consagración de los sacerdotes (Lv 8,1 - 10,20)	Los levitas, estatuto y censo (Nm 3,1 - 4,49)
Normas sobre instituciones cultuales (Ex 25,1 - 31,18)	Instrucciones sobre impureza y pureza: dieta y condiciones corporales (Lv 11,1 - 15,32)	Instrucciones para juzgar la acusación de adulterio y los votos nazireos (Nm 5,1 - 6,21)
Apostasía y renovación de la Alianza (Ex 32,1 - 34,26)	Día de Expiación (Lv 16,1-34)	Bendición sacerdotal sobre Israel (Nm 6,22-27)
Ejecución de las normas sobre las instituciones cultuales (Ex 35,1 - 40,30)	La Ley de Santidad (Lv 17,1 - 26,46)	Ofrendas de los jefes tribales para el servicio de la Tienda (Nm 7,1-89)
	Dones votivos (Lv 27,1-34)	Lámparas del candelabro y consagración de los levitas (Nm 8,1-26)
		Preparación para la partida del Sinaí (Nm 9,1 - 10,10)

Los libros del Génesis y del Deuteronomio, situados el primero al comienzo y el segundo al final del Pentateuco, contribuyen a subra-

yar la centralidad de la perícopa del Sinaí. El comienzo y final de la perícopa quedan claramente delimitados tanto geográfica como temporalmente:

> Al tercer mes de la salida del país de Egipto, ese mismo día, los israelitas llegaron al desierto de Sinaí. Partieron de Refidín, llegaron al desierto de Sinaí y acamparon en el desierto. Israel acampó allí, frente al monte (Ex 19,1-2).

> El año segundo, el mes segundo, el día veinte del mes, se levantó la Nube de encima de la Morada del Testimonio, y los israelitas partieron, en orden de marcha, del desierto del Sinaí. La Nube se detuvo en el desierto de Parán (Nm 10,11-12).

El redactor del Pentateuco ha situado el Levítico justo en el centro de los acontecimientos del Sinaí, los cuales, a su vez, conforman el centro del Pentateuco. De esta forma, el redactor ha convertido el Levítico, si se permite la expresión, en "el centro del centro del Pentateuco", subrayando así su importancia, la cual le viene dada por tratarse de la revelación de Yahvé a Moisés en el corazón del Sinaí.

3. Rasgos literarios y estructura

El libro del Levítico es claramente fruto de una larga tradición sacerdotal, pero ésta no es homogénea. Los especialistas distinguen en el libro dos fuentes sacerdotales distintas: una fuente sacerdotal denominada P (del alemán "Priester", "sacerdote"), que sería responsable de Lv 1-16, y otra fuente sacerdotal denominada Código o Ley de Santidad, responsable de Lv 17-26 (Lv 27 sería un apéndice). Los caps. 17-26 reciben el nombre de Ley de Santidad, por la llamada que en ellos se hace a los israelitas a ser santos como Yahvé lo es. Esta ley es también conocida por la sigla H, inicial de la palabra alemana "Heiligkeitsgesetz" ("Ley de Santidad"). Algunos autores sostienen que a lo largo de los caps. 1-16, obra de P, pueden encontrarse algunas adiciones de lo que podría denominarse la Escuela de Santidad (a la que se deben los caps. 17-26), tales como 3,17; 7,22-36; 10,8-11; 16,29b-33, y quizá también 10,6-7; 11,43-45; 15,31.

Ambas fuentes sacerdotales (P y H), aunque coincidentes en algunos puntos, presentan unos matices teológicos distintos, como se verá en el apartado dedicado a la "Teología del Levítico" y a lo largo del

comentario. Su vocabulario es también en ocasiones diferente, y, en aquellos casos en los que ambas fuentes emplean el mismo, la fuente P lo hace de manera más técnica y concreta, a diferencia de H, más impreciso. Entre otros, cabe destacar los siguientes ejemplos:

a) El término hebreo traducido por “prevaricación” es usado por P para designar un sacrilegio contra los “derechos sagrados” de Yahvé, es decir, contra las ofrendas sacrificiales destinadas a Yahvé (5,15), mientras que H lo utiliza para designar cualquier “rebelión” contra Yahvé (26,40).
b) Mientras P (cf. 11,10-11) utiliza dos términos hebreos en su significado específico: “abominable”, aplicado al animal prohibido para comer, y “contaminación” por contacto, H utiliza ambos términos indistintamente (cf. 20, 25).
c) La fuente P usa un término hebreo para designar una “impureza ritual”, particularmente la derivada por el contacto de cadáveres, por enfermedades de la piel o por descargas sexuales, mientras H lo emplea en ámbitos no estrictamente rituales, como el adulterio (18,20), determinadas faltas sexuales (18,24), la idolatría (19,31) y la tierra de Israel (18,25-28). Del mismo modo, un término antónimo del anterior, que en P designa la “pureza ritual” alcanzada tras diversas abluciones y sacrificios (caps. 11-15), en H designa también la purificación moral alcanzada por Israel en el Día de la Expiación (16,30; los vv. 29-34a son atribuídos a H).
d) Mientras P distingue entre “profanar” y “contaminar”, H utiliza este último en ambos sentidos (21,12; 22,9).
e) Mientras P utiliza estrictamente un término hebreo para designar la descarga menstrual (12,2.5; 15,9.24.25.26.33), H lo utiliza como imagen de la impureza (20,21).

A grandes rasgos, y atendiendo al conjunto del libro, en el Levítico pueden encontrarse cuatro formas literarias principales:

a) Leyes. Son las más abundantes. En Lv 1-15 predominan las leyes de carácter ritual, principalmente relativas a los sacrificios (caps. 1-7) y a normas sobre pureza e impureza (caps. 11-15), destinadas a sacerdotes y laicos, mientras que en los caps. 17-26 predominan las leyes de carácter casuístico y apodíctico.

b) Narraciones. Son muy escasas; sólo aparecen en los caps. 8-10; 16; y 24,10-23. Y sólo los caps. 8-10 son propiamente narrativos, ya que el cap. 16 mezcla elementos narrativos con leyes y ritos, y 24,10-23, a la manera del género midrásico, se sirve de una narración para enmarcar una serie de leyes.
c) Parénesis. Se caracteriza por su carácter exhortatorio y por una serie de fórmulas sobre Yahvé y sobre la observancia de los mandamientos del tipo: "Guardad mis preceptos y mis normas. El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá. Yo, Yahvé" (18,5). Se encuentran en 11,44-45 y, principalmente, en los caps. 18-26. Ha sido demostrado que el Código de Santidad utiliza lo que podría denominarse una "estrategia parenética", con diferentes técnicas, a fin de inculcar la Ley y hacerla llegar a sus destinatarios. Entre estas técnicas cabe destacar la de un buscado anacronismo que abandona a veces la ficción del Israel en el desierto para revelar aspectos de la realidad histórica contemporánea a la redacción del Código. Así, por ejemplo, 18,25-27 revela como futura una conquista de la tierra ciertamente ya pasada; pese a que se presenta el éxodo como un acontecimiento reciente; en 26,45 se insinúa que la generación del éxodo forma parte de los "antepasados" o "padres", y mientras lo frecuente es definir a Israel como asamblea o comunidad (19,2; 24,14.16), en otros lugares se le denomina el "pueblo de la tierra" (20,2.4), dando por supuesta su ocupación.
d) Fórmulas introductorias. Buscan enmarcar, aunque sea vagamente, en un contexto narrativo e histórico, las distintas leyes dadas por Yahvé, a fin de otorgarles más antigüedad y autoridad. Las más frecuentes son las que introducen el discurso de Yahvé a Moisés, y están construidas con el verbo "decir" o "hablar". La fórmula más típica es "Yahvé dijo a Moisés" que aparece 27 veces en el libro. En las leyes sobre la pureza e impureza ritual (caps. 11-15) aparece la siguiente fórmula: "Yahvé habló a Moisés y Aarón en estos términos" (11,1; 13,1; 14,33; 15,1), fórmula que otorga al hermano de Moisés, y por tanto al sacerdocio aarónico, un protagonismo especial. Esta fórmula se repite 13 veces en el Éxodo y 44 en Números, con el fin de estrechar las conexiones entre los tres libros que conforman la perícopa del Sinaí (Ex 19,1 - 40,38, Levítico y Nm 1,1 - 10,10).

La estructura más simple del libro, si tenemos en cuenta los principales elementos formales y temáticos que ofrece, es la siguiente:

I. 1-7: Leyes sobre el sacrificio.
II. 8-10: La investidura de los sacerdotes.
III. 11-15: Leyes sobre impureza y purificación .
IV. 16: El Día de la Expiación.
V. 17-26: La Ley de Santidad.
VI. 27: Apéndice: redención de los dones votivos.

Algunos autores distinguen dos partes principales en el libro del Levítico: para unos, éstas serían caps. 1-16 y caps. 17-26 (el Código o Ley de Santidad); para otros, que subrayan el carácter narrativo del Levítico y su inserción en la perícopa del Sinaí (Ex 19,1 - Nm 10,10), serían caps. 1-8 y caps. 9-27, atendiendo a la referencia cronológica de 9,1 ("El día octavo Moisés llamó a Aarón y a sus hijos, y a los ancianos de Israel"). En los últimos años, algunos autores han presentado estructuras más sugerentes y complejas, que sólo se apuntan sucintamente aquí. Así, hay quien sugiere una estructura circular para el libro del Levítico, siguiendo el modelo de la poesía griega, en particular del poeta Hesíodo (siglo VIII a.C.). Esta estructura circular tendría como punto central de giro al cap. 19, que estaría flanqueado por dos capítulos de contenido equivalente (18 y 20). El comienzo del punto central de giro (19,1-4) se equipara en contexto (el Decálogo) con 26,1-2. Los dos capítulos configuran un mismo tema: la justicia santa de Israel (19) y de Yahvé (26). El cap. 17 haría de puente entre las dos partes del Levítico: 1-16 y 18-27. Por su parte, el cap. 27, cuya temática relativa a la santificación de personas, animales, casas y tierra es de alguna manera afín al tema de la santificación de los sacrificios desarrollado en 1-9 (capítulos con los que comienza el libro), sería un apéndice añadido al final lógico del cap. 26 (bendiciones y maldiciones) con el fin de cerrar el círculo.

Pero existen opiniones distintas. Otros autores otorgan una unidad literaria a todo el Levítico y consideran que la comprensión de los caps. 17-26 (la Ley de Santidad) como una unidad literaria por sí misma y pre-existente a la redacción final del libro ha obligado a los distintos estudiosos a conformar una estructura del Levítico que respete esa unidad. Estos autores, que no consideran los caps. 17-26 una unidad en sí misma, sugieren, desde una perspectiva crítico-literaria,

que el libro del Levítico está dividido en siete unidades mayores (1-7; 8-10; 11-15; 16; 17,1 - 24,9; 24,10-23; 25-27), las cuales alternan secciones legales y narrativas. Estas últimas (8-10; 16; 24,10-23), que se aluden entre sí, servirían como indicadores estructurales para el desarrollo del pensamiento de las secciones legales, las cuales a su vez se reparten consecutivamente en cuatro secciones: las concernientes a los sacrificios (1-7), la pureza (11-15), la santidad (17,1 - 24,9) y la redención (25-27). A pesar de esta sugerente propuesta, este comentario respetará la mayoritariamente aceptada opinión de que los caps. 17-26, con matices, conforma la denominada Ley de Santidad.

Aunque a lo largo del comentario se precisará con más detalle la estructura de cada capítulo, baste de momento la siguiente estructura general del libro, que atiende principalmente a las fórmulas introductorias del tipo "Yahvé dijo a....", las cuales parecen delimitar no sólo cada sección, sino también su estructura interna:

I. Leyes sobre el sacrificio (1,1 - 7,38)
   A. Instrucciones para los laicos (1,1 - 5,26)
      1. Los holocaustos (cap. 1)
      2. La oblación vegetal (cap. 2)
      3. El sacrificio de comunión (cap. 3)
      4. El sacrificio de purificación (4,1 - 5,13)
      5. El sacrificio de reparación (5,14-26)
   B. Instrucciones para los sacerdotes (6,1 - 7,38)
      1. El holocausto (6,1-6)
      2. La oblación vegetal (6,7-16)
      3. El sacrificio de purificación (6,17-23)
      4. El sacrificio de reparación (7,1-10)
      5. El sacrificio de comunión (7,11-36)
      6. Sumario (7,37-38)

II. La investidura de los sacerdotes (8,1 - 10,20)
   A. Ordenación de Aarón y sus hijos (cap. 8)
   B. Primeros sacrificios públicos de Aarón (cap. 9)
   C. Juicio sobre Nadab y Abihú y reglas complementarias (cap. 10)

III. Leyes sobre impureza y purificación (11,1 - 15,33)
   A. Animales impuros (cap. 11)
   B. Impureza del parto y purificación de la parturienta (cap. 12)
   C. Impureza de las enfermedades de la piel (cap. 13)
   D. Purificación de las enfermedades de la piel (cap. 14)
   E. Impurezas de índole sexual (cap. 15)

IV. El Día de la Expiación (16,1-34)

V. La Ley de Santidad (17,1 - 26,46)
   A. Principios básicos acerca del sacrificio y la comida (cap. 17)
   B. Principios básicos de comportamiento sexual (cap. 18)
   C. Principios de convivencia (cap. 19)
   D. Crímenes capitales y graves (cap. 20)
   E. Reglas para los sacerdotes (cap. 21)
   F. Reglas acerca de los sacrificios que se comen (cap. 22)
   G. Festivales religiosos (cap. 23)
   H. Reglas para el Tabernáculo (24,1-9)
   I. Un caso de blasfemia (24,10-23)
   J. Años sabático y jubilar (cap. 25)
   K. Exhortación a obedecer la ley: promesas y amenazas (cap. 26)

VI. Apéndice: Redención de los dones votivos (27,1-34)

4. Fecha de composición

En cuanto a la fecha de composición, las leyes del Levítico representan un estadio bastante tardío en el desarrollo del culto y la religión de Israel. Se presentan como discursos de Yahvé a Moisés (y a veces a Aarón) en un proceso literario que pretende situar toda la legislación del Pentateuco bajo la autoridad de Moisés. En su forma actual, el Levítico es una compilación sacerdotal hecha en Jerusalén durante el período persa (hacia el 500 a.C.). Muchos comentaristas están de acuerdo en que, aunque contiene no pocos materiales preexílicos, su legislación refleja las prácticas rituales del Segundo Templo, restaurado en el 515 a.C. Sin embargo, todavía hoy no faltan quienes sostienen que el libro pudo haber sido escrito por el mismo Moisés o, en su defecto, por alguno de sus contemporáneos. Estos autores consideran al Levítico como una unidad coherente en la que no cabe distinguir ente P y H. No es, desde luego, la opinión mayoritaria.

En cuanto al llamado Código o Ley de Santidad (caps. 17-26), su fecha de composición es bastante discutida. Algunos autores recientes se inclinan por fechar la Ley de Santidad (H) en tiempos pre-exílicos. Así, consideran que P y H pertenecen a dos escuelas distintas. La que denominan “Escuela de Santidad” habría compuesto H como un complemento a P en respuesta a las críticas de los profetas contra el Templo. Igualmente consideran que las normas de H encajan bien en el período

comprendido entre el rey Ajaz y las reformas del rey Ezequías, que estarían basadas en este Código. Es decir, éste habría sido compuesto en Jerusalén entre el 743 y el 701 a.C. Según estos autores, la prohibición de toda idolatría contemplada en H podría ser reflejo de este período (cf. 2 R 21,3-5; 2 Cro 33,3-5; So 1,4-5), así como también el énfasis en que sólo los sacrificios realizados sobre el altar situado a la entrada de la Tienda del Encuentro son legítimos (cf. Lv 17; Jos 22), mientras todos los demás son ilegítimos (cf. 2 R 18,22; 2 Cro 32,12).

Por su parte, otros autores defienden que la Ley de Santidad, además de utilizar un vocabulario que ellos consideran pre-exílico (como, entre otras, las expresiones el "pueblo de la tierra" y "la tierra de Canaán"), la Ley de Santidad recoge denuncias sociales típicas de los profetas del siglo VIII a.C., denuncias que desaparecieron en el Deuteronomio. Así que concluye que la labor de H comienza en tiempos del rey Ezequías y termina en el exilio babilónico, siendo totalmente desconocedor del período postexílico. Otros argumentos barajados a favor de una datación pre-exílica sostienen que la insistencia en que Yahvé habita en el Templo o las reiteradas referencias a los extranjeros residentes (que deben cumplir determinadas normas relativas a los sacrificios y a la sangre, junto con la prohibición de toda abominación cananea), sólo pueden explicarse en un contexto de posesión y dominio de la tierra que permita imponer esas normas, lo cual sólo fue posible durante el período monárquico. Una supuesta influencia de amplias secciones del Levítico en Ezequiel también ha sido esgrimida para defender la antigüedad no sólo de la Ley de Santidad, sino incluso del conjunto del libro.

Sin embargo, no son pocos los autores que optan por una datación exílica o post-exílica, lo que no impide el reconocimiento de que algunas secciones puedan datarse en la época final de la monarquía. Para algunos expertos, la Ley de Santidad no es un cuerpo legal presacerdotal, ni siquiera parte de él, sino un complemento postsacerdotal de P que ha sido concebido estrictamente por el redactor del Pentateuco. Por su parte, otros autores sostienen que la Ley de Santidad es una mezcla de dos componentes: una primera ley redactada por círculos sacerdotales en Jerusalén hacia el siglo VII a.C., antes de la reforma de Josías (622 a.C.) y, lógicamente, de la deportación de Ezequiel (597 a.C.), y una edición sacerdotal de esta ley durante el exilio. Los argumentos a favor de una datación pre-exílica no son definitivos, y de

alguna manera son ambiguos, ya que, por ejemplo, la tentación de la idolatría bien podría haberse producido igualmente en el contexto del exilio, y las referencias a la posesión de la tierra podrían ser reflejo del anhelo que proyecta en un futuro la organización del país tras un hipotético retorno (de la misma manera que Ezequiel, desde el exilio, proyecta e idealiza el futuro Templo). Así, otros autores sostienen que la Ley de Santidad depende de Ezequiel y del Deuteroisaías (y no a la inversa), considerándolo una especie de constitución del Segundo Templo redactada entre los años 520-515 a.C.

Como se verá en el apartado siguiente ("Teología del Levítico"), lo más probable es que la Ley o Código de Santidad retome y corrija los datos esenciales del Deuteronomio y de P, en función de los imperativos de la época del Segundo Templo.

5. Teología del Levítico

El final del libro del Éxodo inaugura una nueva situación en las formas de relacionarse Yahvé con el pueblo y en las formas de hacerse presente en medio de éste. Formas fundamentalmente en clave cultual. Por esta razón, el Levítico, que presupone la construcción del Tabernáculo (Ex 25-31; 35-40) y en su mayor parte se ocupa de temas relacionados con el culto, aparece colocado inmediatamente después del libro del Éxodo. La construcción del Tabernáculo (en definitiva el Templo del desierto) implica de alguna manera el colofón del relato de la creación (Gn 1,1 - 2,4a, de tradición sacerdotal, P), de la misma manera que aparece en otros mitos del antiguo Oriente Próximo, en los que el acto creador finaliza con la construcción de un templo (como es el caso, por ejemplo, del final del mito mesopotámico del *Enuma Elish*). De hecho, la teología sacerdotal parece establecer una cierta relación entre la culminación divina de la creación y la culminación humana (pero por orden divina) de la construcción del Tabernáculo: compárese Gn 1,31 con Ex 39,43; Gn 2,1 con Ex 39,32; Gn 2,2 con Ex 40,33; y Gn 2,3 con Ex 39,43. Esto significa que el Dios creador gobierna sobre la creación no sólo desde el cielo, sino también desde su morada terrenal, el Templo, cuyas normas y pautas quedan delimitadas principalmente en el Levítico. Pero también significa que, de igual modo que Dios designa el cosmos como un orden armonioso de cielo y tierra, así también designa un lugar sagrado en

la tierra, el santuario, donde la armonía entre lo santo y lo profano puede ser preservada, sostenida y restaurada. El papel principal del Tabernáculo es teológico. Simboliza la presencia de Yahvé en medio de su pueblo en cualquier lugar donde vaya, y la importancia de la distinción entre lo santo y lo profano. Pero, debido a la santidad de Yahvé, el israelita está obligado a acercarse a su morada y a vivir en la comunidad de Israel bajo determinadas condiciones que excluían la impureza y el pecado. Por ello, se hizo indispensable todo un sistema ritual y cúltico que favoreciera la reintegración social y religiosa en caso de violación de estas condiciones.

5.1. El sacrificio, una forma de relacionarse con Yahvé

Pese a que el contenido del Levítico es casi exclusivamente legislación cultual, no hay que olvidar, como ya se ha dicho, que estas leyes están enmarcadas en un relato histórico. En virtud de la alianza del Sinaí, Israel ha sido llamado a ser "un reino de sacerdotes y una nación santa" (Ex 19,6), y estas leyes ilustran cómo la realización de aquel designio divino produjo un sistema de prescripciones y normas que abarcan el culto religioso y la vida social. Al lector moderno le cuesta entender la imagen de Dios proyectada por el Levítico y suele parecerle un Dios lejano al que sólo se puede aplacar mediante sacrificios. Pero la realidad es bien distinta. El Dios del Levítico es el mismo Dios liberador del Éxodo, libro sin el que el Levítico no podría entenderse. El culto sacrificial apunta fundamentalmente a la idea de que Yahvé es un Dios cercano, que desea estar presente en medio de su pueblo Israel, estableciendo con él vínculos de comensalidad, ya que los sacrificios muchas veces implican comidas, y bendiciéndolo. Ex 29,38-46 muestra cómo Yahvé, por encima de consideraciones políticas, liberó a Israel para habitar entre su pueblo, convirtiendo al culto en lugar privilegiado de esa presencia:

> (...) a la entrada de la Tienda del Encuentro, donde me encontraré contigo, para hablarte allí. Me encontraré con los israelitas en ese lugar, que será consagrado por mi gloria. Consagraré la Tienda del Encuentro y el altar, y consagraré también a Aarón y a sus hijos para que ejerzan mi sacerdocio. Moraré en medio de los israelitas, y seré su Dios. Y reconocerán que yo soy Yahvé, su Dios, que los saqué del país de Egipto para morar entre ellos. Yo, Yahvé, su Dios (Ex 29,42b-46).

De forma parecida se expresa Lv 22,31-33 (véase también 11, 44-45):

> Guardad mis mandamientos y cumplidlos. Yo, Yahvé. No profanéis mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los israelitas. Yo soy Yahvé, el que os santifica, el que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé.

Este culto puede clasificarse en función de cuatro dimensiones: la dimensión espacial, correspondiente al santuario (cuya construcción se ha descrito en Ex 25-31; 35-40); la dimensión personal, correspondiente a los sacerdotes (cf. Ex 28-29; 38-39; Lv 8-10); la dimensión ritual, que incluye las funciones sacerdotales de ofrecer sacrificios en el santuario (cf. Lv 1-7) y distinguir entre lo puro y lo impuro (cf. Lv 11-15); y la función temporal, correspondiente a un ciclo anual de fiestas y ofrendas (cf. Lv 16; 23; Nm 28-29).

Dada la absoluta santidad de Yahvé, de la que se hablará más adelante, el sacrificio se convierte en actividad cultual "en honor de Yahvé" o "para Yahvé", en reconocimiento de sus derechos. A Yahvé le corresponde lo mejor del sacrificio: la sangre, prohibida para otros usos porque en ella reside la vida, don de Yahvé (Lv 17,11), y la grasa de todo animal. Sacrificios que deben ser realizados escrupulosa y cuidadosamente por sacerdotes consagrados y alejados de toda impureza, del mismo modo que el oferente debe estar puro y la ofrenda ser perfecta. Fuera del holocausto, cuya víctima es quemada enteramente, en los demás sacrificios parte del animal sobrante puede ser comido, distinguiéndose entre cosas "santas" y cosas "santísimas". Se considera "santa" la carne del sacrificio de comunión que podrá ser comida por los sacerdotes y sus familiares, bastando con que el lugar del banquete sea puro al igual que los comensales (7,19-21; 10,14; cf. Nm 18,11). Son denominadas "santísimas" el resto de la oblación (2,3.10; 6,9-11) y la carne de los sacrificios de purificación y de reparación (6,10.18-19.22; 7,1.6-7; cf. Nm 18,10). Éstas sólo pueden ser comidas por el Sumo Sacerdote y en lugar santo, "dentro de la Tienda del Encuentro" (8,31), "junto al altar" (10,12). Pero esto no significa que Yahvé se alimente de estas ofrendas (lo que el Sal 50,12-13 deja muy claro), como se entendía en otras culturas del antiguo Oriente Próximo, pese a que no se puede negar que hubiera restos de esta mentalidad en el antiguo Israel. Simplemente, los israelitas ofrecen a Yahvé, el Dios que les otorgó la libertad y la tierra, lo mejor de aque-

llo que está en sus manos: principalmente, lo mejor de su ganado y, secundariamente, ofrendas de cereales. A fin de cuentas, dones previamente otorgados por Yahvé a su pueblo.

Pese a que el Levítico no especifica qué sentido tiene el sacrificio ni otorga una definición clara del mismo, puede decirse, sintetizando, que el sacrificio israelita, según sus distintas modalidades, busca satisfacer tres funciones básicas:

a) Todo sacrificio se celebra "en honor de Yahvé", porque el culto es un reconocimiento de sus derechos. En este sentido, el sacrificio es un don a Yahvé a fin de glorificarlo. Precisamente, el término general para "sacrificio", *qorbán*, significa literalmente "lo que se lleva cerca" de Yahvé para presentarlo en el altar, es decir, "don, oblación, ofrenda". Con otras palabras, el sacrificio es un acto ritual realizado para dar gracias a Yahvé por sus dones y para reconocer su señorío soberano sobre el mundo creado por Él. De alguna manera, el sacrificio reproduce el orden establecido por Yahvé.
b) El sacrificio es un medio para la expiación y para la restauración del orden alterado. Todo pecado connota desorden y una serie de consecuencias negativas de índole personal, social y espiritual. Dentro de este último apartado, el pecado provoca impureza, la cual podría contaminar el santuario. De ahí que el sacrificio sea un medio para expiar y establecer la purificación del pecador o infractor, lo haya sido de manera inadvertida (5,1-4) o consciente (5,21-22).
c) Consecuencia de todo lo anterior: el sacrificio es un medio de mostrar la comunión existente (o recuperada) entre Yahvé y los miembros de la comunidad de Israel. Esta comunión adopta en ocasiones la forma de comensalía, como ya se ha señalado. En definitiva, si Yahvé otorga a Israel el culto sacrificial no es tanto para que la divinidad se beneficie de él, sino para que Israel (y los individuos que lo forman) pueda mantener una relación de comunión con Yahvé. Ésta es, en última instancia, la función más importante del sacrificio en general.

Los sacrificios principales se detallan en los caps. 1-7, de tradición sacerdotal P. La lectura simple y aislada de estos capítulos puede dar la impresión de estar ante un conjunto de normas frías y mecánicas que

reducen la relación con Yahvé a un ritualismo desencarnado. Pero si se leen atendiendo al conjunto del Levítico, y más aún, al del Pentateuco, se descubrirá que los sacrificios deben ir acompañados de un riguroso comportamiento ético, como la Ley de Santidad (17-26) se encargará de subrayar, del mismo modo que lo hacen otros muchos textos del AT (cf. Gn 8,21; Dt 4,28; 1 S 3,14; 26,19; Sal 15; 51; 115,6; Qo 5,1; Is 1,10-20; 58,1-12; Os 6,6; Am 5,21-24; Mi 6,6-8; Ez 20,41). Es importante destacar que Yahvé nunca hace acepción de personas. Yahvé no privilegia a nadie. Todo israelita está obligado a ofrecer sacrificios según las circunstancias, desde el más poderoso al más débil, pero sus ofrendas, independientemente de su valor material, siempre adaptado a las circunstancias socio-económicas del oferente, producen el mismo efecto en Yahvé: el de ser un "calmante aroma", es decir, el de ser un sacrificio aceptado por Yahvé. Como ya se ha señalado, el término hebreo *qorbán* es el genérico para todo tipo de ofrenda, pero ésta, según el tipo de sacrificio, recibe nombres específicos. Los pormenores de cada sacrificio se detallarán a lo largo del comentario.

Baste de momento con el siguiente recuadro, donde se presentan de manera esquemática los distintos sacrificios y ofrendas junto con los principales ritos que los acompañan:

Nombre del sacrificio	Tipo de animales	Imposición de manos	Uso de la sangre	Porciones para los sacerdotes	Porciones para los laicos
Holocausto (*'olâ*) cap.1; 6,1-6	Novillos, ovejas, cabras, pájaros	Sí	Derramada sobre los costados del altar	No	No
Comunión (*Šᵉ Lamîm*) cap. 3; 7,11-15	Novillos, ovejas, cabras	Sí	Derramada sobre los costados del altar	Sí	Sí
De purificación (*hatta't*) 4,1 - 5, 13; 6, 17-23	Novillos, ovejas cabras, pájaros	Sí	Untada sobre los altares y rociada dentro de la Tienda	Sí, generalmente	No
De reparación (*'asam*) 5,14-26; 7, 1-6	Carneros	Con probabilidad	Derramada sobre los costados del altar	Sí	No
Oblación (*minhâ*) cap. 2; 6,7-16	Ofrendas de cereales que solían acompañar a los sacrificios cruentos, o, en ocasiones, se convertían en el sacrificio de los pobres			Sí	No

5.2. La pureza, un estado necesario para el encuentro con Yahvé

Los caps. 11-15, igualmente de la tradición sacerdotal (P), se centran en la pureza y la impureza. En el Levítico, más que en el resto del AT, se oponen constantemente, por un lado, lo "puro" (74 veces en Levítico) y lo "impuro" (132 veces), y, por otro, lo "santo" (152 veces en Levítico) y lo "profano" (14 veces). Precisamente, una de las tareas principales de los sacerdotes, junto a la de enseñar a los israelitas los preceptos de Yahvé, es la de distinguir entre lo sagrado y lo profano, entre lo impuro y lo puro (10,10-11). Los conceptos de "santo" y "puro" no significan exactamente lo mismo. La santidad es principalmente la cualidad esencial de Yahvé, que lo define como tal y que lo distingue de sus criaturas (cf. 1 S 2,2). Sólo en segundo término puede referirse a personas, objetos o ritos. En principio, lo opuesto a "santo" no es lo impuro, sino lo profano (que puede ser puro o impuro), aunque será la Ley de Santidad la que acabe oponiendo lo impuro (*tame'*) a lo santo (*qadôš*). En cambio, la pureza es primariamente una cualidad de personas y objetos que posibilita a éstos la admisión al culto. La palabra "santo" expresa una situación que consiste, negativamente, en estar separado de lo profano y, positivamente, en estar consagrado al servicio de Yahvé. Especialmente esto es claro en la correspondencia que se establece entre la "santificación" de Israel y su "separación" de las demás naciones (cf. 11,44-45; 18,3-4; 20,24-26). De esta manera, las leyes relativas a la pureza ritual regulan en la comunidad del antiguo Israel la necesidad de separar lo santo de lo común, de modo similar a como se relata en Gn 1 (relato sacerdotal, P) la creación del universo por separación de opuestos.

Pero también, por eso mismo, el santuario en el que habita Yahvé en medio de su pueblo debe ser protegido de toda impureza, sea la producida por un objeto, un animal o un ser humano. Esta es la razón por la que los caps. 11-16 muestran tanto interés en señalar las situaciones de impureza que puedan contaminar el santuario, en prevenirlas y en precisar los procesos de purificación.

Según sus casos, la impureza podía ser:

a) Innata o natural. Caso de algunos animales (11,29-30) y del leproso mientras le dure la lepra (13,46).
b) Adquirida, bien por contagio (contacto) o por acción. Por contagio, caso de tocar directa o indirectamente un cadáver (11,32.39), o de entrar en una casa considerada impura (14,44-47). Por acción,

puede ser involuntaria, caso de la parturienta (12,2.5), o voluntaria, en caso de comer carne muerta o destrozada por las fieras (17,15) o de mantener relaciones sexuales con derrame seminal (15,18).

Esta preocupación por proteger al santuario y a todo lo que contiene de toda impureza es propia de la teología sacerdotal (P). El Código o Ley de Santidad (H) no contradice esta preocupación, pero la extiende a toda la tierra que llegará a ser posesión de Israel (18,24-25). Más aún, entiende que los habitantes de Canaán perdieron el derecho a poseerla precisamente porque la habían contaminado con sus prácticas sexuales ilícitas (18,24.26-28; 20,22), pero precisamente por esta misma razón sostiene que también Israel puede llegar a perderla: si la contamina incumpliendo los mandamientos de Yahvé, la hará estéril y se verá forzado a abandonarla.

Por otro lado, hay que destacar que la impureza no significa necesariamente maldad moral ni pecado alguno. En ocasiones, se puede contraer de manera totalmente inadvertida (por ejemplo, tocando inconscientemente el cadáver minúsculo de un animal impuro). Conviene, no obstante, distinguir entre la "impureza ritual", contemplada por la teología sacerdotal en 11-15 (y en Nm 19), y lo que se podría denominar "impureza moral", contemplada por la teología de la Ley de Santidad (17-26). La impureza ritual contemplada en 11-15 resulta de un contacto directo o indirecto con algo relacionado con procesos naturales, tales como el nacimiento, las enfermedades de la piel, las descargas genitales y el contacto con cadáveres humanos y animales. Se trata de una impureza ritual que es natural, generalmente inevitable, no siempre permanente, ya que puede superarse tras un proceso de purificación, aunque contagiosa por contacto, y no es consecuencia del pecado o de un acto inmoral. Sin embargo, la impureza moral contemplada en 17-26 (particularmente en 18-20) resulta de la realización de ciertos actos calificados de abominables, tales como determinados pecados sexuales, la idolatría y el derramamiento de sangre. Esta impureza no es contagiosa por contacto, pero contamina al pecador, al santuario y a la tierra, por lo que no es purificable mediante ritos, sino que requiere la expulsión o exterminio del pecador. Se trata, por tanto, de dos concepciones distintas que han sido unificadas por el redactor final del libro del Levítico, quien ha intentado conjugarlas y, de alguna manera, darles la misma importancia. Será en el cap. 16, dedicado al Día de la Expiación, donde se produzca la unión entre la "pureza ritual" y la "pureza moral", pues,

como se verá en el comentario, lo que era originariamente un ritual de purificación del santuario (morada de Yahvé en la que no puede permanecer si está impura) se convierte también en un rito de purificación de Israel. Una purificación ética o moral de sus pecados.

A diferencia de otras concepciones del Próximo Oriente antiguo (en especial mesopotámicas), la impureza no es contraída por influencia de fuerzas demoníacas que hay que exorcizar o de aviesos maleficios mágicos que hay que contrarrestar. Yahvé no tiene rivales de ningún tipo, por lo que dichas fuerzas desaparecen totalmente del sistema de pureza e impureza israelita, lo que no impide que puedan rastrearse en él restos antiguos de aquella mentalidad, pero transformados y desmitificados por la fe yahvista (caso de Azazel y el macho cabrío a él destinado en el Día de la Expiación; cf. cap. 16). Al lector moderno le resulta muy difícil comprender la motivación de este complejo y extraño sistema que delimita lo que es puro y lo que es impuro. Probablemente, la mejor manera de comprender el fundamento último de este sistema sea, como se verá con detalle en el comentario, recurrir al binomio "vida (pureza)/ muerte (impureza)". Si Yahvé es el creador de todo (Gn 1) y, por tanto, fuente y dador de vida, su santidad y pureza están estrechamente vinculadas a la vida, mientras que todo lo que implique muerte (un cadáver) o interrupción temporal del proceso vital (pérdida de sangre o de semen, flujos sexuales anormales, interrupción de la capacidad fecundadora) se aleja de esa santidad y no puede entrar en contacto con ella. Por lo tanto, lo puro se asocia a la vida y lo impuro a la muerte (o, al menos, a la pérdida de vida), de manera que ambos no deben entrar en contacto: son tabúes. Esta polaridad puede verse sintéticamente en el siguiente recuadro:

Polaridad "vida-muerte"

Yahvé				
Vida				Muerte
Santidad				Impureza
Sacerdotes	Sacerdotes discapacitados 21,16-23	Laicos puros	Impuros 11-15	Cadáveres 21,1; 22,4
Animales del sacrificio	Animales del sacrificio con defectos 22,22-25	Animales puros cap. 11	Animales impuros cap. 11	Animales muertos 11,24.39-40

Resumiendo, el binomio "pureza/impureza" puede entenderse desde una triple perspectiva, no necesariamente excluyente entre sí:

a) La pureza y la impureza están intrínsecamente relacionadas con el orden de la creación, particularmente con la versión de este orden ofrecida en Gn 1. Indirectamente, podría establecerse una analogía entre la expulsión del hombre del Paraíso a causa de su desobediencia (Gn 3,22) y el alejamiento del santuario motivado por cualquier tipo de impureza (ritual o moral).
b) La pureza y la impureza están asociadas al binomio o polaridad "vida/ muerte", de modo que la impureza simboliza un aura de muerte, opuesta a la vida.
c) La pureza simboliza la justicia y rectitud, mientras que la impureza simboliza la maldad, de modo que, al menos en ocasiones, la pureza y la impureza conllevan connotaciones morales, aunque no siempre. Esto es propio de la Ley de Santidad.

5.3. La santidad de Yahvé, modelo a imitar por Israel

El propósito principal del libro del Levítico no es educar a los sacerdotes o proveerles de un manual sacerdotal, ni tampoco dirigirse a los laicos para establecer cuál debe ser su papel con relación al ámbito cultual. El propósito principal del libro es teológico. Se podría decir que la clave de este libro, y en particular de la Ley de Santidad (17-26), está en "Sed santos porque yo, Yahvé, soy santo" (11,44-45; 19,2; 20,7.26). Por esta razón, es conveniente comprender el conjunto del libro atendiendo a esta llamada a la santidad. Podría decirse que el libro del Levítico ofrece "un programa de consagración" para que el pueblo de Israel y sus miembros queden consagrados a Yahvé.

Ya se ha dicho que la santidad es la nota distintiva de Yahvé, lo que lo distingue de cualquier realidad creatural, terrena o celestial. Es exclusiva de él, mientras que la santidad de cualquier otra realidad es únicamente derivada, bien de la presencia de Yahvé, bien de la consagración al santuario. Por esta razón, esta vocación de Israel a la santidad es una *imitatio Dei*, una "imitación de Dios", en la que sacrificio y purificación están intrínsecamente relacionados con el fin de atraer y mantener la presencia divina.

Esta santidad, como se verá a lo largo del comentario, posee varios grados, dependiendo de la proximidad de un objeto o de una persona a Yahvé y a su Tienda del Encuentro. Los distintos grados de santidad implican también un mayor o menor acercamiento al santuario, lo mismo que, en proporción inversa, los distintos grados de impureza. Lógicamente, a mayor impureza, mayor será el tiempo de aislamiento, como así también será mayor la distancia al santuario, lo que puede verse en el siguiente esquema, en el que se señalan los distintos espacios, de mayor a menor sacralidad, y quiénes pueden o deben permanecer en ellos:

Santo de los Santos	Sumo Sacerdote
Lugar Santo	sacerdotes
altar de la ofrenda entera	levitas
atrio	congregación para el culto
campamento	congregación y extranjeros residentes
fuera del campamento	impuros temporalmente
área alejada del campamento	impuros duraderos
desierto	Azazel, demonios, muchos animales y pájaros impuros

Esta santidad, entre otras cosas, implica un riguroso respeto al orden establecido en la creación, a sus límites y categorías, tal como se relata en Gn 1. El Yahvé creador del universo es también el creador de su propio pueblo, al que libera de la esclavitud de Egipto. De esta forma, su santidad también es misericordiosa y liberadora, aspecto subrayado en la Ley de Santidad (cf. 11,45; 19,36; 22,33; 23,43; 25,38; 42,55; 26,13. 45), para la que la justicia y el amor son dos pilares fundamentales (cf. 19,18.33-34). La llamada a la santidad que hace Yahvé a los israelitas es, por tanto, también una llamada a ser misericordiosos y liberadores, y a crear estructuras liberadoras dentro de Israel. En esto también debe distinguirse Israel de otros pueblos. La abominación de la idolatría y de la injusticia debe evitarse en todas sus formas. La llamada a ser santos afecta a todas las dimensiones de la vida humana.

Puede decirse que la Ley de Santidad (H), particularmente cap. 19, introduce tres cambios importantes con respecto a la noción de santidad propia de la tradición sacerdotal (P):

a) El atributo de santidad es accesible a todo Israel, por lo que H rompe la barrera entre sacerdocio y laicado establecida por P (caps. 1-15).
b) La santidad no supone solamente cumplir con una serie de prohibiciones o preceptos negativos (tabúes), sino también con mandamientos positivos de carácter ético o moral.
c) Consecuentemente, todo Israel, incluidos sacerdotes y laicos, puede realzar o disminuir esa santidad en función del mayor o el menor cumplimiento de los mandamientos de Yahvé (20,8).

De esta manera, el concepto de santidad que ofrece H es menos estático que el ofrecido por P, que limita la santidad a los objetos vinculados al santuario y a las personas consagradas (sacerdotes y nazireos). Pero también es menos estático y de acceso más restringido, y, por tanto, también más sensitivo, peligroso y amenazante para los infractores (cap. 20; 26,14-39) que el ofrecido por el Deuteronomio, que entiende la santidad no tanto como una entidad activa cuanto como un estado por el que todo Israel es inherentemente santo como consecuencia de su elección divina (Dt 7,6; 14,2; 26,19). Para la Ley de Santidad, los laicos pueden obtener santidad y los sacerdotes deben mantenerla, disminuyendo o aumentando ésta en función del mayor o menor cumplimiento de la voluntad de Yahvé expresada a través de sus mandamientos. Este concepto dinámico de santidad desarrollado en 17-26 ya estaba levemente pergeñado en el Código de la Alianza (Ex 19,22 - 23,33).

La estrecha relación entre Yahvé e Israel quedó establecida en la Alianza del Sinaí (Ex 19-24). La palabra "alianza" (*b*^{e}*rît*) sólo aparece ocho veces en el Levítico (2,13; 24,8; 26,9.15.25.42 (3x).44.45), pero, como ya se ha dicho, no hay que olvidar que el libro se encuentra en el centro de la perícopa del Sinaí (Ex 19,1 - Nm 10,10). En esta Alianza la tierra es un don de Yahvé a su pueblo (lo que el jubileo de la tierra planteado en cap. 25 recuerda constantemente), pero también una tentación de poseerla de manera insolidaria e injusta, oprimiendo a los más pobres (contra lo que se manifiesta 19,11-18). El libro del Levítico, y particularmente la Ley de Santidad, es consciente de ello y enseña que existe una conexión entre la tierra y la justicia y moralidad de sus habitantes. En este sentido, como ya se ha apuntado, la Ley de Santidad combina la pureza ritual con la rectitud moral, la cual se refleja en las leyes sobre las relaciones sexuales

(18,6-23; 20,10-14), sobre las consultas a adivinos y nigromantes (19,31; 20,6), sobre los sacrificios a Mólec (18,21; 20,3-5) y sobre la justicia social (19,11-18; cap. 25). Su constante llamada a la santidad no se circunscribe al ámbito del santuario y del sacerdocio, sino a todo el pueblo, siendo el mismo Yahvé quien santifica (cf. 20,8; 21,15.23; 22,9.16.32) y el que llama a la santidad (cf. 19,2; 20,7. 26).

Cuando Israel obedece a Yahvé, la tierra es bendecida y produce todo lo necesario para sus ocupantes (26,3-13). Sin embargo, cuando Israel incumple las leyes o imita a las naciones vecinas, su pecado no contamina sólo al santuario, sino también a la tierra, que puede acabar expulsando a los israelitas (18,24-28; 20,22-24). La Alianza principal a la que se refiere el Levítico es, coherentemente con el contexto en el que se le pretende enmarcar, la del Sinaí, pero cabe destacar que en cap. 26, que cierra la Ley de Santidad y de alguna manera el libro, se alude, uniéndolas (26,45), a dos alianzas: la alianza sin Ley de los patriarcas (26,42; cf. Gn 15; 17) y la alianza con Ley del Sinaí (26,3). De esta manera, según Lv 26, Yahvé habló a Moisés en el Sinaí (26,1.46) y le anticipó que Israel, en algún momento de su historia, podría incumplir la Alianza, por lo que tendría que ser castigado con la pérdida de la tierra y el exilio. Pero el hecho de que Israel haya roto la Alianza no anula ésta ni las promesas que hizo gratuitamente y de manera incondicional Yahvé con Abrahán, de modo que, pase lo que pase, Yahvé hará posible que el resto arrepentido y fiel de Israel retorne a la tierra prometida en un tiempo indeterminado, haciendo compatible la incondicionalidad de una alianza con la condicionalidad de la otra.

Parece claro que la Ley de Santidad pretende ofrecer una síntesis parcial de la teología deuteronómica y de la teología sacerdotal. Una síntesis, difícil en parte, entre la Alianza (*b^e^rît*) condicional del Deuteronomio y la promesa unilateral e incondicional con los patriarcas propia de P (cf. Gn 17). Este esfuerzo de síntesis puede verse en tres aspectos principales:

a) La Alianza es de nuevo bilateral y condicionada (26,3-4.14-16), como ya lo había sido en el Deuteronomio (Dt 28; 30), aunque, en la línea de la teología sacerdotal, siempre permanece irrevocable la promesa unilateral a los patriarcas (26,41-42.44).
b) La santidad es requerida a todo el pueblo (11,44-45; 19,2; 20,7.27; 21,8; 22,31-33) y no solamente a los sacerdotes. Esto le asemeja al Deuteronomio, para el que todo el pueblo estaba consagrado a

Yahvé, pero tampoco le aleja totalmente de la teología sacerdotal al reconocer que la santidad es una cualidad particular del sacerdote (cap. 21; cf. Ex 29,44). Si para el Deuteronomio la santidad del pueblo es consecuencia de la elección (Dt 7,6; 14,2; 26,19), para la Ley de Santidad Israel es santo por la experiencia liberadora del éxodo, por la que Yahvé ha separado a su pueblo del resto de las naciones (11,45; 18,1-5; 22,33).

c) La Ley de Santidad contempla, a diferencia del Deuteronomio, que no lo hace, y de la teología sacerdotal, que apenas la esboza, toda una liturgia expiatoria en el Día de la Expiación, que permite al pueblo reconciliarse regularmente con Yahvé en los momentos que más se aleja de él (16,29-33).

Resumiendo, que Israel deba ser santo significa:

a) Que Yahvé y los israelitas han establecido una relación de Alianza que debe mantenerse.
b) Que Yahvé está presente en medio de los israelitas.
c) Que los israelitas se comprometen a vivir en relaciones de justicia y a cumplir los mandamientos de Yahvé (lo que incluye el respeto a los tiempos sagrados; cap. 23).
d) Que los israelitas observan las leyes de pureza ritual (caps. 11-15).

De esta manera, fidelidad total al Yahvé de la Alianza, pureza de vida y culto, y justicia dentro de Israel conforman una unidad inquebrantable en el Levítico. Con otras palabras, esto es lo que significa "ser santos porque yo, Yahvé, soy santo". Y éste es, y no otro, el tema fundamental del Levítico sobre el que giran todos los demás. En este sentido, y a pesar de sus condicionantes culturales, el libro del Levítico todavía puede decir algo al hombre creyente de hoy.

COMENTARIO



CAPÍTULO 1

LEYES SOBRE EL SACRIFICIO
(1,1 – 7,38)

1. Los holocaustos (1,1-17)

1 [1] Yahvé llamó a Moisés y le habló así desde la Tienda del Encuen-
tro: [2] "Di esto a los israelitas: Cuando alguno de vosotros presente
a Yahvé una ofrenda, podréis hacer vuestras ofrendas de ganado
mayor o menor. [3] Si su ofrenda es un holocausto de ganado mayor
ofrecerá un macho sin defecto; lo ofrecerá a la entrada de la Tienda
del Encuentro, para que sea del agrado de Yahvé. [4] Impondrá su
mano sobre la cabeza de la víctima y le será aceptada favorable-
mente para expiación. [5] Inmolará* el novillo ante Yahvé; los hijos de
Aarón, los sacerdotes, ofrecerán la sangre y la derramarán alrede-
dor del altar que está a la entrada de la Tienda del Encuentro. [6]
Desollará* después la víctima y la descuartizará; [7] los hijos de Aarón,
los sacerdotes, pondrán fuego sobre el altar y echarán leña al fuego;
[8] luego, los hijos de Aarón, los sacerdotes, dispondrán las porciones,
la cabeza y la grasa, encima de la leña que se ha echado al fuego del
altar. [9] Él lavará con agua las entrañas y las patas, y el sacerdote lo
quemará* todo en el altar. Es un holocausto, un manjar abrasado*
de calmante aroma para Yahvé. [10] Si su ofrenda es un holocausto de
ganado menor, de ovejas o cabras, ofrecerá un macho sin defecto.
[11] Lo inmolará al lado septentrional del altar ante Yahvé, y los sacer-
dotes hijos de Aarón derramarán la sangre alrededor del altar. [12]
Luego, lo despedazará en porciones, y el sacerdote las dispondrá,
con la cabeza y la grasa, encima de la leña que se ha echado al
fuego del altar. [13] Lavará él con agua las entrañas y las patas, y el
sacerdote lo ofrecerá todo y lo quemará en el altar. Es un holo-

causto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé. [14] Si su ofrenda a Yahvé es un holocausto de aves, presentará como ofrenda tórtolas o pichones. [15] El sacerdote la ofrecerá en el altar; su sangre será exprimida contra la pared del altar. [16] Quitará entonces el buche y las plumas y los arrojará al lado oriental del altar, al lugar donde se echan las cenizas. [17] Abrirá el ave por entre las alas, sin llegar a partirla; y la quemará sobre el altar, encima de la leña que se ha echado al fuego. Es un holocausto, un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé".

V. 5 La traducción griega LXX lee «inmolarán», indicando que el sujeto son los sacerdotes, no el oferente.

V. 6 Pentateuco Samaritano y LXX leen los verbos de este versículo en plural, entendiendo que el sujeto son los sacerdotes.

V. 9 LXX leen «quemarán». En lugar de «manjar abrasado», otros autores traducen «sacrificio al fuego», «oblación», «ofrenda encendida», «ofrenda alimentaria». LXX traducen «es una ofrenda de altar, un sacrificio».

Estructura de cap. 1

vv. 1-2: Fórmula introductoria.
vv. 3-9: El holocausto de ganado mayor.
vv. 10-13: El holocausto de ovejas y cabras.
vv. 14-17: El holocausto de pájaros.

Comentario

Yahvé llama a Moisés para comunicarle cómo deben hacer los israelitas las ofrendas de ganado mayor y menor (vv. 1-2). El v. 1 es transicional y conecta el final del libro del Éxodo (Ex 40,35) con el libro del Levítico. Moisés aparece, lo mismo que en el Éxodo, como el mediador entre Dios y el pueblo. Su figura, junto a la del propio Yahvé, abre y cierra el libro, tanto si lo finalizamos en cap. 26 (v. 46), como si incluimos el apéndice de cap. 27 (v. 34). El verbo «llamar» se usa también cuando se da el nombre a un niño (cf. Gn 16,15) y significa básicamente hablar en una voz clara y fuerte. Yahvé le habla desde la Tienda del Encuentro (*'ohel mo'ed*), el lugar que mandó construir a Moisés en el desierto (cf. Ex 25-31; 40), en el que Yahvé comunica su palabra y único sitio donde puede ofrecérsele sacrificios, anticipo retrospectivo del Templo de Salomón. En otros lugares sacerdo-

tales se le denomina *miškan* (8,10; 15,31; 17,4; 26,11), término que significa «tienda de campaña», «tabernáculo», pero que aquí adquiere el sentido de «Morada», el lugar donde habita Dios. Precisamente, Ex 40,35, con el que se ha dicho conecta Lv 1,1, se refiere indistintamente tanto a la Tienda del Encuentro como a la Morada.

Un sacrificio es un don a Yahvé, en reconocimiento de su señorío soberano, y una forma de relacionarse con Él. El verbo hebreo traducido por «presentar» tiene aquí (v. 2) el sentido específico de «ofrecer, presentar» en un lugar o instalación cúltica. El nombre paradigmático de todas las ofrendas es *qorban* («lo que se lleva cerca» de Yahvé para presentarlo en el altar), término exclusivo de P, aunque también aparece en Ez 20,28; 40,43, y que los LXX traducen como *doron*, «don». En el NT aparece en Mc 7,11, precisamente con la transcripción al griego de la palabra hebrea y con la traducción de los LXX: «Qorbán, es decir, ofrenda». Este término hebreo incluye todos los sacrificios (holocaustos, sacrificios de comunión, sacrificios expiatorios y de reparación), y también se aplica a cualquier clase de dones ofrecidos al santuario (carretas y animales de carga, Nm 7,3; despojos de guerra; Nm 31,50).

El ritual del sacrificio que se contempla en los vv. 3-9 abarca seis momentos: 1) *Presentación de la víctima*, que incluye la imposición de las manos del oferente sobre su cabeza en sentido simbólico de entrega total a Dios y no de transferencia del pecado a la víctima (como en el caso del macho cabrío en el Día de la Expiación; cf. cap. 16), pues en tal caso no sería una ofrenda aceptable al hacerse impura. La Misná, codificación realizada hacia el 200 d.C. de la ley oral rabínica, considera que todos son aptos para imponer las manos, excepto el sordomudo, el imbécil, el menor de edad, el ciego, el extranjero, el esclavo, el mandatario y la mujer (*Menajot* 9,8). 2) *Inmolación*. Si la ofrenda es de ganado mayor será inmolada a la entrada de la Tienda del Encuentro (v. 5); si es de ganado menor, lo será al lado septentrional del altar (v. 10). Esta diferencia de lugar también está atestiguada en Ez 40,39-42, en Qumrán (11QT 34) y en la literatura rabínica, particularmente en la Misná (*Tamid* 3,5; *Middot* 3,5). Según algunos autores, la matanza de la víctima no constituye más que un rito preliminar, y no el acto central del sacrificio, ya que la inmolación se hace al margen del altar y es realizada por el oferente, no por el sacerdote. Razón por la que consideran que no debiera construir-

se sobre la muerte de la víctima una teoría del sacrificio, como la de la «satisfacción vicaria» o la que sostiene que la víctima sufre la pena de muerte que merecía el oferente. 3) *Aspersión con sangre* del altar (el cual estaba situado a la entrada de la tienda, lo mismo que el altar de los holocaustos ante el Templo; 2 R 16,14). 4) *Desolladura y fragmentación de la víctima*. 5) *Lavado de determinadas partes* (entrañas y patas). 6) *Combustión*. Las acciones sacrificiales contempladas en los vv. 3-6 tienen como sujeto al oferente, un laico adulto, aunque en vv. 5a y 6a los LXX leen «ellos» en lugar de «él», sugiriendo que son los sacerdotes (como en Ez 44,11), y no el oferente, quienes inmolaban, desollaban y descuartizaban el novillo. Igualmente, en el v. 6b el Texto Masorético (TM) dice «sacerdote» (en singular), pero el Pentateuco Samaritano, los LXX, la versión siríaca y el Targum Onqelos escriben «sacerdotes» (en plural; como en 1,5.8). Estos testimonios hacen preferible el plural, pero tampoco podría descartarse una lectura singular, porque podría referirse a Aarón, el (sumo) sacerdote, o al sacerdote oficiante, como en 1,9, si consideramos los «hijos de Aarón» como una corrupción textual causada por la confluencia con 1,5.8. El uso en plural de la palabra «sacerdote» también la aplican los LXX a los vv. 9,12 y 13. Esto puede significar que las leyes de los caps. 1-7 reflejan una época, anterior al exilio, en la que había mayor conexión entre los laicos y los sacerdotes que la reflejada en tiempos del tardo postexilio, a la que corresponden los LXX, y en la que el protagonismo cultual es acaparado plenamente por el sacerdocio. A pesar de lo anacrónico que nos puedan parecer las normativas de los caps. 1-7, hay que valorar positivamente en ellas el intento de establecer unos vínculos entre los laicos y los sacerdotes dentro del marco de la Alianza.

Aunque principalmente, y dada la cultura patriarcal del tiempo, el oferente era un varón, la mujer no quedaba necesariamente excluida del culto. Es ella la que tiene que presentar un sacrificio pasados los días de la purificación tras el parto (12,6-8) y la menstruación (15,28-30). En Nm 5,5-7 la mujer es explícitamente mencionada junto al hombre para recordarle la manera de expiar un delito, y Nm 30 regula los votos hechos por mujeres. De hecho, la palabra usada en hebreo para decir «alguno» (v. 2) no es sexista, sino inclusiva: el genérico *'adam* («hombre, individuo» en sentido amplio). Este término es raro en las cláusulas condicionales, por lo que parece que su inclusión

aquí ha sido conscientemente buscada por el autor sacerdotal con la intención de conectarla con Gn 1,26-27, donde se dice del *'adam* que es creado a imagen y semejanza de Dios. De esta forma, los seres creados a imagen y semejanza de Dios pueden rendirle culto y ser protegidos y bendecidos por él. También se usará en otros lugares la palabra *nepeš* con el sentido de «persona», término igualmente inclusivo, equivalente a *'adam*, que designa a ambos sexos (cf. 5,2.4.15.17.21; 7,27; 22,11; Nm 35,11.15.30) e incluye tanto al extranjero residente como al israelita (cf. Nm 15,29; Lv 1,2). Es probable que el oferente, mientras impone sus manos (la Misná, *Menajot* 9,8 especifica que se impongan las dos), haga una confesión de su indignidad como pecador y recite una oración o unos salmos (que podrían ser del estilo de los salmos 40; 51 ó 66). El sacerdote podría responderle con salmos como el 40 o el 51.

A los sacerdotes les serán reservadas todas las acciones vinculadas con el altar y su fuego, y con la sangre de la víctima (vv. 7-17; cf. Ex 24,6-8). El fuego purificador y la sangre, sede del principio vital, son aquí prerrogativas del sacerdote. Nótese que hay una clara identificación entre los «sacerdotes» y «los hijos de Aarón» (vv. 5.7.8.11), justificándose de esta manera el predominio del sacerdocio aarónico. No se puede descartar que haya habido divisiones internas dentro del sacerdocio o luchas por el control del mismo, especialmente después del retorno del exilio, lo que haría probable que este énfasis de identificar a los sacerdotes con los hijos de Aarón, constante a lo largo del libro del Levítico, se deba a un intento de legitimar a la vuelta del destierro el sacerdocio de linea aarónica, excluyendo de esta manera a otros grupos sacerdotales no exiliados que ejercieron de tales en Israel en santuarios locales después de la destrucción del Templo y durante el tiempo del destierro. La línea de Sadoc, descendiente de Eleazar, hijo de Aarón (cf. Lv 9; 1 Cro 24,1-3) y designado sacerdote por Salomón (1 R 2,27.35), debió imponerse tras el exilio no sin dificultades (cf. Ez 44,15-16). Sin embargo, el laico irá históricamente perdiendo protagonismo cultual: después del destierro, serán los sacerdotes y levitas, y no ya los laicos, quienes inmolen la víctima (cf. Ez 44,10-14; 2 Cro 35,11; 39,22-24.34). Este cambio lo vemos en los vv. 14-17, en los que el protagonista del sacrificio de las aves es el sacerdote y no el laico, lo que muestra, como ya se ha dicho, que se trata de una adición tardía postexílíca.

El holocausto (*'olâ,* es decir, «lo que sube»; cf. Gn 8,20; Ex 24,5; 32,6; Dt 27,6; Jos 8,31) era el sacrificio más común, sobre todo en los ritos de purificación (Lv 12,6.8; 14,19.22; 15,15.30; 16,24; cf. Nm 28-29). Se ofrecía tarde y mañana en el Templo de Jerusalén (cf. Lv 6,2.5; Ex 29,38-42; Nm 28,2-8) y consistía en quemar la totalidad de la víctima, inmolada por el oferente en el lado septentrional del altar (v. 11; la entrada septentrional del Templo era conocida en Ne 3,1 como Puerta de las Ovejas), quedando sólo el cuero del animal para el sacerdote (cf. 7,8). Nótese la dirección que toma el efecto del sacrificio: de abajo arriba, ya que el humo del holocausto (como indica su nombre) sube hacia arriba. Esto significa que el altar no trae a la tierra a Yahvé, no le hace bajar, sino que permite al hombre, a través del culto, alcanzar el cielo, la morada trascendente de Yahvé. El altar sería algo así como el terminal terrestre de un embudo divino que lleva a la comunión del hombre con Yahvé. La referencia al lado septentrional quizá sea una adición hecha en un tiempo en el que la gran abundancia de sacrificios obligaba a regular el espacio alrededor del altar, posiblemente en el tiempo del primer Templo. La víctima debía ser obligatoriamente macho (vv. 3.10), símbolo de fuerza y belleza, y perfecta, «sin defecto», adjetivo que se utiliza también para designar al hombre justo e intachable ante Dios (cf. Gn 6,9; 17,1; Job 12,4; Sal 37,18). En 1 P 1,19 se aplicarán estos términos («como de cordero sin tacha y sin mancilla») a Cristo (cf. Hb 9). En otros lugares se designa al holocausto como *kalil,* «(sacrificio) total» (Dt 33,10; 1 S 7,9; Sal 51,21). El Levítico atribuye a los holocaustos una función expiatoria, «para expiación» (1,4). La expresión *l^{e}kapper 'al* (v. 4) significa «practicar el rito de expiación por, a favor de o con respecto a» una persona, un grupo de personas o un objeto (por ejemplo, el altar). Esta expiación tenía un doble efecto: limpiar la impureza y neutralizar el pecado. Con la ofrenda de expiación, Yahvé en su misericordia permite al hombre pecador «pagar el rescate» por sus pecados. El verbo *kpr,* del que proviene el sustantivo *kippurîm* («expiación»), tiene dos significados en hebreo: «limpiar, purificar» y «pagar un rescate» (Ex 21,30; 30,12; Nm 35,31s; Is 43,3; Sal 49,8; Job 33,24; 36,18; Pr 6,35; 13,8; 21,18). En textos cultuales la mejor lectura es «expiar, hacer expiación». Según algunos autores, el sentido de «pagar rescate» es mucho más apropiado que el de «limpiar», porque, a diferencia de otros sacrificios, no hay ninguna señal de querer limpiar al oferente,

al sacerdote o al altar, siendo el foco de atención el animal que se quema. Por tratarse de la purificación del pecador para que pueda reincorporarse a la comunidad y a los ritos del Templo, otros prefieren traducir «hacer el rito de reintegración» en lugar de «hacer el rito de la absolución» o «hacer el rito de la expiación». Dichos autores subrayan que el objeto de la absolución es el oferente y no Dios, por lo que hay que evitar entender esta expiación como una «ceremonia religiosa hecha con la intención de aplacar la cólera celestial». La ofrenda del holocausto servía principalmente para la reconciliación entre Yahvé y el hombre, el cual reconocía su condición de pecador y clamaba a Yahvé por su vida al presentarle y ofrecerle la ofrenda completa; pero también expresaba la fe en él y la obediencia a su ley, y podía ser ofrecido en cumplimiento de un voto (cf. Sal 4; 5; 40; 50; 51,18-19; 66). En 1 R 8,64 se contempla la posibilidad de hacer otro fuego en el atrio cuando el altar de los sacrificios no era capaz de absorber todo el volumen de sacrificios.

Es posible que éstos fueran, junto con los *š^{e}lamîm* (sacrificios destinados a la provisión de alimentos), el tipo de sacrificio más antiguo (cf. Gn 8,20; 22,2.7.8.13; Jc 6,26; 13,16; 1 S 7,9; 13,12) hasta que la existencia del Templo propició nuevos sacrificios especiales destinados al mismo y a su preservación de toda contaminación. También servía para solemnizar grandes ocasiones, como la conclusión de la Alianza (Ex 24,3-8) y la entrada en la tierra prometida (Dt 27,6).

El cordero es la ofrenda animal más frecuente en el culto. Figura en el culto diario, en el sábado, en las fiestas sacrificiales (Ex 29,38-41; Lv 9,3; 23,12.18; Nm 28-29; Ez 46,13), en las ofrendas de los sacerdotes en la ceremonia de inauguración del altar, por las personas impuras (12,6; 14,10) y por la des-santificación del tiempo de nazireato (Nm 6,14). Debe ser macho y de un año. Por el contrario, las cabras nunca son ofrecidas en el culto público, sino como sacrificio voluntario del individuo (22,19; Nm 15,11).

La última sección (1,14-17), a la que no se hace referencia en la introducción, probablemente sea una adición tardía postexílica que contempla unas ofrendas accesibles para una época de fuerte crisis económica, como fue la inmediatamente posterior al retorno de Babilonia. Cabe destacar positivamente que el valor del sacrificio no se mide por el tamaño de la ofrenda. Tanto si la ofrenda es de ganado mayor (1,3ss) como si lo es de menor (1,10ss) o de aves (1,14ss), el

resultado es exactamente el mismo: «un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé» (1,9.13.17). De esta manera, los pobres tienen las mismas oportunidades cultuales y expiatorias que los ricos, independientemente de su condición económica. Más aún, los vv. 14-17 no especifican que el ave deba ser macho, facilitando así al pobre la obtención de un animal para el sacrificio. Yahvé acepta por igual las ofrendas de todos, sin acepción alguna de personas por su condición social o económica o por el valor material de sus ofrendas. Todos los hombres (y mujeres) son iguales para él. La tradición rabínica, de manera bella, ha expresado muy claramente esta idea (cf. Misná, *Menajot* 13,11; *Sifré Números* 143, H 191). Así, el Midrás Sifra (también conocido como *Torat kohanim*; «Ley de los sacerdotes») del año 200 d.C., dice:

> Del holocausto del ganado se dice "sacrificio ígneo de olor agradable" (Lv 1,9.13), del holocausto de las aves se dice "sacrificio ígneo de olor agradable" (Lv 1,17), de la oblación se dice "sacrificio ígneo de olor agradable" (Lv 2,2.9): para enseñarte que tanto el que ofrece mucho como el que ofrece poco son iguales con tal que el hombre dirija su pensamiento al cielo (Midrás Sifra, *Pirqa'* 9: Lv 1,16-17).

La expresión «calmante aroma» o «dulce fragancia olorosa» parece ser una expresión técnica para indicar «que la divinidad acepta el sacrificio»; pero no aparece nunca en las ofrendas de reparación. Quizá la traducción más adecuada de la expresión hebrea sea la de «calmante aroma", pues indica la intención del sacrificio: mover a Dios a recordar su misericordia hacia el oferente. Se trata de un antropomorfismo muy claro, pero no mayor que otros que se pueden ver a lo largo del AT, y en particular el Pentateuco. No obstante, no es tan pronunciado como en otros relatos mitológicos de culturas circundantes a Israel, en los que las divinidades huelen materialmente el olor de la ofrenda, o como el que incluso se ofrece en Gn 8,21, donde aparece la misma expresión en relación con el sacrificio que hizo Noé a Yahvé tras el diluvio: «Al aspirar Yahvé el calmante aroma...». Tampoco se subraya el elemento negativo de Yahvé aplacado en su ira, y que el mismo Gn 8,21 insinúa: «Nunca más volveré a maldecir el suelo por causa del hombre...». Quizá este elemento fuera más antiguo y estuviera en sus orígenes, pero las circunstancias del exilio y postexilio, que pusieron un énfasis mayor en el perdón y la esperanza que en la ira y la amenaza, lo hicieron desaparecer.

El cristianismo reinterpretará la expresión «un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé» dándole un sentido mucho más espiritual, pero al mismo tiempo más personal. Para Pablo, los mismos cristianos deben ofrecerse «como un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios: tal será vuestro culto espiritual» (Rm 12,1). El mismo Pablo (o un discípulo suyo) dirá de Cristo que «se entregó por nosotros como oblación y víctima de suave aroma» (Ef 5,2).

En el v. 9 (también vv. 13.17) se ha discutido cuál debe ser la correcta traducción de la palabra *'iššeh*. Cuatro han sido las principales traducciones barajadas: 1) «Alimento», si la hacemos derivar de un término acádico intraducible que hace referencia a antiguos festivales mesopotámicos en los que las ofrendas recibían ese nombre. En Dt 18,1 el sentido parece ser el de «alimento» («manjares ofrecidos a Yahvé»). 2) Si pensamos que proviene de *'ana?* («establecer relaciones amistosas»), se entendería como una ofrenda para crear amistosas relaciones entre Yahvé y el hombre. 3) Significaría «don, regalo» si está relacionada con el ugarítico *itt* («dones ricos, generosos»). 4) Sería «ofrenda ígnea» si la vinculamos al hebreo *'eš* («fuego»). Todavía hoy se discute cuál es la traducción más apropiada. La tradición rabínica posterior, de la que se acaban de dar unos ejemplos, traduce por «ofrenda ígnea» o «sacrificio de fuego». Sin ánimo de zanjar el debate, quizá sea mejor traducirla por «ofrenda ígnea».

El holocausto y el sacrificio de comunión reproducen dos formas clásicas de hospitalidad: la que ofrece la comida preparada exclusivamente para el huésped insigne (el holocausto), y aquella en la que el huésped es invitado a compartir la comida con otros comensales (el sacrificio de comunión). El episodio de Samuel en Mispá (1 S 7,7-14) demuestra que el holocausto tiene el objetivo de provocar la intervención instantánea y directa de Yahvé a favor del oferente. Durante el período del Segundo Templo las cenizas del sacrificio se arrojaban al valle de Cedrón.

Una última consideración. A lo largo de los últimos 60 años se ha catalogado como «holocausto» el exterminio de 6 millones de judíos a manos de los nazis durante la II Guerra Mundial (1939-1945). Sin embargo, para los judíos es preferible usar el término «Shoah», que significa destrucción total. «Holocausto», equivalente a sacrificio, sería visto como un término ambiguo, pues comporta un elemento voluntario que obviamente nunca se dio. Más aún, independientemente de la

innegable inocencia de las víctimas y de lo injustificable de semejante barbarie, cabría preguntarse dos cosas: si cada una de las víctimas podía ser considerada como enteramente pura, «sin defecto», y si Dios aceptaría un sacrificio humano de estas características. Ambas cuestiones requieren una respuesta negativa que no ofenda ni al intelecto ni a una sana Teología. Por todo esto, parece más lógico y coherente renunciar a denominar este exterminio como «holocausto».

2. La oblación (2,1-16)

2 1 “Cuando alguien ofrezca a Yahvé una oblación vegetal, su ofren-
da consistirá en flor de harina, sobre la que derramará aceite y
pondrá incienso*. 2 La presentará a los sacerdotes hijos de Aarón,
tomará* un puñado de la harina con el aceite y todo el incienso; el
sacerdote lo quemará sobre el altar como memorial, como manjar
abrasado de calmante aroma para Yahvé. 3 El resto de la oblación
será para Aarón y para sus hijos, como porción sacratísima del man-
jar abrasado para Yahvé. 4 Cuando ofrezcas una oblación de pasta
cocida al horno, será de flor de harina, en forma de panes ázimos
amasados con aceite, o de tortas ázimas untadas en aceite. 5 Si tu
ofrenda es una oblación preparada en la chapa, ha de ser de flor de
harina, amasada con aceite, sin levadura. 6 La partirás en trozos y
derramarás aceite encima. Es una oblación vegetal. 7 Si tu ofrenda es
una oblación preparada en cazuela, será de flor de harina con acei-
te. 8 La oblación que ha sido así preparada, se la llevarás a Yahvé.
Será presentada al sacerdote, quien la llevará al altar. 9 El sacerdote
reservará parte de la oblación como memorial y la quemará sobre el
altar, como manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé. 10 El
resto de la oblación será para Aarón y para sus hijos, como porción
sacratísima del manjar abrasado de Yahvé. 11 Toda oblación que
ofrezcáis a Yahvé será preparada sin levadura, pues no quemaréis
nada ni de fermento ni de miel como manjar abrasado para Yahvé.
12 Sí que lo podréis ofrecer como ofrenda de primicias, pero no lo
pondréis sobre el altar como sacrificio de calmante aroma*. 13
Sazonarás con sal toda oblación que ofrezcas; en ninguna de tus
oblaciones permitirás que falte nunca la sal de la alianza de tu Dios*;
todas tus ofrendas llevarán sal. 14 Si ofreces a Yahvé una oblación de
primicias, ofrecerás como oblación de tus primicias espigas tostadas

al fuego o grano tierno majado. [15] Derramarás encima aceite y le echarás además incienso; es una oblación vegetal. [16] El sacerdote quemará, como memorial de la misma, parte del grano majado y del aceite, con todo el incienso, como manjar abrasado para Yahvé".

V. 1 Pentateuco Samaritano y LXX añaden «es un sacrificio».

V. 2 El sujeto de tomar un puñado de harina es «él» (en masculino), refiriéndose al sacerdote, razón por la que en algunas traducciones se adelanta «el sacerdote» de Lv 2,2b antes de «tomará» para clarificar la traducción, resultando: «el sacerdote tomará un puñado de la harina con el aceite y todo el incienso; lo quemará sobre el altar como memorial, manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé».

V. 12 LXX añaden «al Señor».

V. 13 En lugar de «de tu Dios», LXX leen «del Señor».

Estructura de cap. 2

vv. 1-3: Ofrendas de cereales y grano sin cocer.
vv. 4-10: Ofrendas de cereal cocido.
vv. 11-16: Miscelánea de reglas acerca de las ofrendas de cereal.

Comentario

Algunos autores consideran que el orden primitivo de los tres primeros capítulos del Levítico sería 1-3-2, formando pareja de esta manera los sacrificios cruentos, el holocausto (cap. 1) y el sacrificio de comunión (cap. 3), a los que seguiría la oblación de productos vegetales (cap. 2). Es probable que la costumbre de acompañar al sacrificio sangriento de una ofrenda de cereales y la pérdida de su importancia como ofrenda independiente hicieran que su ritual fuera finalmente intercalado.

Otra vez encontramos un término inclusivo para designar a «alguien» (2,1). Se trata del hebreo *nepeš*, que, como la palabra *'adam*, es neutra e incluye tanto al hombre como a la mujer, pudiéndose traducir igualmente por «persona».

Este cap. 2 precisa el ritual de la ofrenda denominada *minjâ*, en su mayor parte de origen preexílico. Este término es usado técnicamente por el Levítico para designar las ofrendas de cereales, pero en otros lugares se refiere también al sacrificio de animales. Pensemos, por ejemplo, en la ofrenda animal de Abel y en la de cereales de Caín, ambas igualmente designadas como *minjâ* (Gn 4,3-5; cf. 1 S 2,17.29;

26,19). Fuera del sentido religioso significa «tributo, obsequio», generalmente en un contexto en el que el dador quiere agraciarse con el receptor del regalo (Gn 32,19ss; 43,11.15.25-26; 2 R 8,7-9; cf. Jc 3,15.17-18; 2 S 8,6; 1 R 5,1; 10,25; 2 R 17,3). Su énfasis, por tanto, es el propiciatorio, como lo muestran las palabras de David a Saúl («Si es Yahvé quien te excita contra mí, que sea aplacado con una oblación»; 1 S 26,19a) y el intento de Jacob de congraciarse con Esaú a través de un «regalo» (Gn 32,14.19.21; 33,10). En los LXX se traduce como *thysía*, término que en el NT designará al «sacrificio» en general. Esta ofrenda a veces se realizaba sola por distintos motivos: sacrificio en alabanza (7,11-14); consagración del sacerdote (8,26-27); voto de nazireato (Nm 6,19-21); ofrenda de purificación del pobre (5,11); sospecha de adulterio (Nm 5,15-26); ofrenda diaria del sumo sacerdote (6,12-16); panes de la Presencia (24,5-9); ofrenda de las primicias y de la primera gavilla (2,14-16; 23,10-11; cf. Dt 26); fiesta de las Semanas (23,15-17). En los casos de la primera gavilla y la fiesta de las Semanas, a la ofrenda de cereales acompañaba a continuación un holocausto de animales, lo que muestra que, en estos casos, la ofrenda de cereales es independiente (cf. Nm 18,9-14; Ez 44,29). Salvo excepciones (cf. 9,3.4.17), solamente cuando aparece después del sacrificio sangriento está claramente subordinada a él (cf. 14,10; Nm 6,14-15; Ez 45,17.24.25; 46,14). Pero generalmente la ofrenda de cereales acompañaba a los sacrificios sangrientos (23,13; Nm 15,1-12; 28; Jos 22,23.29; Jc 13,19.23; 1 R 8,64; 2 R 16,13.15), probablemente con la intención de hacer extensivos sus beneficios a quienes no podían ofrecer sacrificios de cuadrúpedos o pájaros. También producía un «aroma suave para Yahvé» (1,9.17; 2,2.9.12; 3,5.16). La tradición rabínica subraya la motivación igualitaria de la ofrenda de cereales (Talmud de Babilonia, *Menah* 104b), la cual se entendía en Mesopotamia como la ofrenda de los pobres:

> Del holocausto del ganado se dice un fuego de grato olor y del holocausto de aves se dice también un fuego de grato olor y de la oblación un fuego de grato olor, para enseñar que es lo mismo que un hombre ofrezca mucho o poco con tal que el pensamiento del hombre esté dirigido a Dios (Misná, *Menajot* 13,11).

Sus principales ingredientes eran la flor de harina y las hogazas de pan sin levadura mezcladas con aceite, a las que se añadía sal (símbolo de fidelidad, y en particular a la Alianza: 2,13; cf. Nm 18,19; 2

Cro 13,5; Ez 43,24; 47,11) y un poco de incienso (cf. Ex 30,34-38). La traducción «flor de harina» (2,1) es problemática porque la palabra hebrea en cuestión se refiere específicamente al trigo como opuesto a la cebada (cf. Ex 29,2; 2 R 7,16) y más al «grano» o sémola que a la «flor». Es casi seguro que el uso del incienso data de tiempos preexílicos, el cual acompañaba a la oblación de flor de harina pero sin mezclarse con ella (cf. Jr 6,20; 17,26). El incienso debe ser manipulado y quemado sólo por el sacerdote (cf. Nm 17,5). Es posible que con esto se pretenda evitar que los laicos quemen incienso en honor de otros dioses (cf. 26,30), como hacía el mismo Salomón (1 R 3,3) o permitía que hicieran sus esposas extranjeras (1 R 11,8), y como denuncian constantemente tanto la tradición deuteronomista en su condena de los reyes de Israel y de Judá, salvo Ezequías (2 R 18,4) y Josías (2 R 23,5.8), como la tradición profética (cf. Is 17,8; 27,9; Os 2,13; 4,13; 11,2; Jr 1,16; 7,9; 11,13; 18,15; 19,44; Ez 6,4). En la historia cronista, de obvias influencias sacerdotales, se deja bien claro que la tarea de quemar incienso es exclusiva de «los sacerdotes, los hijos de Aarón, que han sido consagrados para quemar el incienso» (2 Cro 26,18; cf. 2 Cro 29, 11).

Lv 2,4-10 reglamenta la oblación de pasta, bien sea cocida al horno y amasada bien untada en aceite (v. 4), sea preparada en la chapa (vv. 5-6) o en la cazuela (vv. 7-10). La práctica de cocer las tortas de cereal parece de origen preexílico, pues ya era conocida por Ezequiel (Ez 46,20). Es el sacerdote quien debe llevar la ofrenda al altar (2,8). En la terminología rabínica, el verbo hebreo traducido por «llevar» (*ngš*) es el término técnico usado para la presentación sacerdotal al altar (Misná, *Menajot* 5, 5-6). Igualmente, el verbo utilizado en 2,9 («y reservará») es un término técnico propio del sacerdotal para indicar «apartar, dedicar».

Lo que se quemaba en el altar se llamaba *'azkarâ*, término propio de P (2,2.9.16; 5,12; 6,8; 24,7; Nm 5,26) que deriva del verbo *zakar* («recordar») y que se suele traducir por «memorial» (para que Yahvé «se acuerde» de quien hace la ofrenda) o «prenda» (toda la ofrenda pertenece a Yahvé, pero él sólo acepta una parte). Este «memorial" se refiere solamente a la parte quemada en el altar, y conlleva la idea de que la persona que hace la ofrenda está recordando la gracia de Dios que le da la comida diaria. El oferente ora a Dios como dador de todas las cosas buenas. Podría, por tanto, interpretarse que este

memorial es bidireccional: para que el oferente se acuerde de la gracia de Yahvé y, con mayor énfasis, para que éste se acuerde de aquél. La parte de la ofrenda no quemada era para los sacerdotes («Aarón y sus hijos»), los únicos que, consagrados al servicio de Yahvé, podían participar del «santo de los santos», de un alimento convertido en algo «sacratísimo» por haber sido consagrado a Yahvé. «Sacratísimo» significa que todo lo que toque queda consagrado (como el altar en Ex 29,37; cf. Lv 6,20). Son «sacratísimas» el resto de la oblación (Lv 2,3.10; 6,9-11) y la carne de los sacrificios de purificación y de reparación (6,10.18-19.22; 7,1.6-7; Nm 18,10). Sin embargo, la carne del sacrificio de comunión es simplemente «santa» y puede ser comida por los parientes de los sacerdotes y no exclusivamente por éstos (10,11-15). El Código de Santidad no distingue entre cosas «santas» y «sacratísimas», salvo 24,9 que pertenece claramente a P.

Esta porción destinada al conjunto de sacerdotes contradice aparentemente a 7,9, donde se especifica que sólo pertenece «al sacerdote que la ofrece», pero hay que tener en cuenta que 2,3-10 se dirige especialmente a los laicos y no tanto al sacerdote oficiante, y que 6,19.22 parece contemplar la posibilidad de que el sacerdote oficiante pueda compartir su porción con los demás sacerdotes. Además, es probable que la observación de 2,10 pretenda precisamente subrayar que todo sacerdote tiene derecho a comer de esa porción. Tal posibilidad se ofrecía a los sacerdotes de los altozanos, tras la centralización del culto en Jerusalén llevada a cabo por Josías: «Sin embargo, los sacerdotes de los altozanos no podían subir al altar de Yahvé en Jerusalén, pero comían los panes ázimos junto con sus hermanos» (2 R 23,9).

A pesar de esta distinción entre la parte que se quema y la que no se quema, la ofrenda de cereales es quemada enteramente, según las tradiciones no sacerdotales (cf. Jc 6,19-21; 13,19-20; 1 R 8,64). Parece que antiguamente ésta era la costumbre habitual, aunque más tarde P intentó modificarla y justificarla: «No se cocerá con levadura; es la porción que yo [Yahvé] les asigno de los manjares que se abrasan para mí» (Lv 6,10). Parece razonable pensar que el cambio se debe a que los antiguos israelitas, siguiendo costumbres asirias (también atestiguadas entre los hititas), ofrecían privadamente ofrendas de cereales que se quemaban enteramente en honor de otras divinidades, como es el caso de la Reina de los Cielos, Istar, tal como denuncia Jeremías (Jr 7,18; 44,17-19). Para evitar esto y obligar a que las

ofrendas se hicieran en el Templo y fueran controladas por los sacerdotes, se introdujo la obligación de dejarles a éstos una porción de las mismas. El Sirácida considera que una manera de amar y temer al Señor es honrando a los sacerdotes y concediéndoles la parte de los sacrificios que les corresponde (Si 7,29-31). Podemos suponer también razones socio-económicas: de la misma manera que Lv 1,14-17 contemplaba la opción de los holocaustos de aves atendiendo a la crisis económica del post-exilio, la parte de la oblación de cereales correspondiente a los sacerdotes sería una forma de ayudar a mantenerlos (aunque no directamente a sus familias), sobre todo si tenemos en cuenta que tanto sacerdotes como levitas no poseían tierras propias y dependían en gran medida de la buena voluntad de la gente. El mismo Pablo se hará eco mucho más tarde de esta realidad económica de los sacerdotes, que aún perduraba en su tiempo (1 Co 9,13).

Los vv. 11-13, referentes a la miel, levadura y sal, parecen estar intercalados entre el v. 10 y el v. 14. En lo que parece ser un ritual antiguo, no queda claro a qué se debe exactamente la prohibición de utilizar la miel y la levadura en la combustión de la oblación (v. 11; cf. Ex 23,18; 34,25). Quizá se deba a su asociación con la fermentación y putrefacción (lo que los convertía en algo no perfecto); o a que lo que fermenta parece tener vida propia y, por tanto, no debe ser destruido como tampoco se permite quemar la fuerza vital de un animal, que es la sangre (17,11); o a su uso frecuente en los cultos paganos, particularmente cananeos, para quienes la fermentación era símbolo de fecundidad (cf. Am 4,5; Ez 16,19). La Misná (*Menajot* 5,2) señala que todas las oblaciones pueden ser amasadas con agua templada, pero procurando que no fermenten. Pero esto no significa que no puedan ser ofrendadas como primicias, como deja muy claro 2,12 y como atestigua 2 Cro 31,5, donde la miel aparece mencionada entre las primicias del campo que deben ofrecerse a Dios. Salvo Jc 14,8-9, donde se especifica que se trata de miel de abejas, en el AT lo que se entiende por miel suele ser el néctar de las frutas y dátiles. Su prohibición en 2,11 contrasta con las prácticas cultuales de Egipto, Babilonia y Ugarit, en las que la miel podía ser un ingrediente del sacrificio. Quizá fue ésta la razón por la que fue prohibido su uso sacrificial en el antiguo Israel.

Al contrario de la miel y la levadura, la sal aparece como elemento imprescindible para toda oblación (v. 13; cf. Ez 43,24; Esd 6,9). Por un lado, el efecto de la sal es consagrar y purificar; así, por ejemplo,

cuando Abimélec devasta Siquén y la siembra de sal, lo que hace con ello es evitar su uso humano y consagrarla a la divinidad (Jc 9,45); o cuando Eliseo purifica con ella un manantial (2 R 2,20-22; cf. Ez 16,4). Por otro lado, la sal era, y sigue siéndolo, elemento fundamental en las comidas del Próximo Oriente antiguo y signo de amistad entre los comensales. Precisamente, con comidas sacrificiales se sellan alianzas (cf. Gn 31,54; Ex 24,11) en las que la sal subraya la permanencia de las relaciones creadas (cf. Nm 18,19, donde se menciona una «alianza de sal para siempre»; véase también 2 Cro 13, 5). Éste es precisamente el sentido que adquiere en 2,13: «en ninguna de tus oblaciones permitirás que falte nunca la sal de la alianza de tu Dios». Algún comentarista comenta maliciosamente que el interés por la sal puede deberse también a la preocupación sacerdotal por no comer un pan desabrido. La sal juega también un papel importante en el NT («vosotros sois la sal de la tierra»): Mc 9,49; Mt 5,13; Col 4,6.

Finalmente, se incluyen normas sobre los sacrificios de cereales que forman parte de la ofrenda de las primicias, que incluyen el primer producto de la tierra y de los árboles (cf. Ne 10,36), pero principalmente el grano: antes de la ofrenda, las espigas de grano recién cortadas eran tostadas, luego mojadas para obtener el grano molido y se les añadía aceite e incienso (vv. 14-16). La ofrenda de las primicias era ya exigida en el antiguo Código de la Alianza (Ex 22,28; 23,19), se vinculará estrechamente a la historia de la salvación (salida de Egipto y entrada en la tierra prometida) en el Código Deuteronómico (Dt 26,2-12) y reaparecerá en el Código de Santidad (Lv 23,9-14). En Dt 26,9-10 se enfatiza el carácter recordatorio y de agradecimiento de la ofrenda de las primicias: «Y nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora yo traigo las primicias de los frutos de la tierra que tú, Yahvé, me has dado». Por su parte, Jos 5,11 señala que, al día siguiente de acampar en Guilgal y celebrar allí la Pascua, los israelitas «comieron ya de los productos del país: panes ázimos y espigas tostadas, desde ese mismo día».

A diferencia de los sacrificios sangrientos, que sólo podían realizarse en el Templo o en un altar específico, los de cereales podían realizarse en cualquier lugar. La restrictiva normativa deuteronómica sobre la exclusividad de un solo lugar de culto parece circunscribirse únicamente a los sacrificios sangrientos y no a los de cereales (Dt 12,11). Al final del período del Segundo Templo, el Testamento de

Leví especifica que los ángeles «ofrecen al Señor un sacrificio de suave olor, una ofrenda razonable y sin sangre» (*Testamento de Leví* 3,6) en el cielo, pero no en el Templo.

Para el sabio Jesús ben Sirá, en línea con la tradición profética, los auténticos sacrificios (incluidos los de cereales) son aquellos que vienen acompañados de la justicia:

> Observar la ley es hacer muchas ofrendas, guardar los mandamientos es hacer sacrificios de comunión. Devolver un favor es hacer oblación de flor de harina, hacer limosna es ofrecer sacrificios de alabanza. Apartarse del mal es complacer al Señor, un sacrificio de expiación es apartarse de la injusticia. No te presentes ante el Señor con las manos vacías, pues esto es lo que prescriben los mandamientos. La ofrenda del justo honra el altar, su perfume sube hasta el Altísimo. El sacrificio del justo es aceptable, su memorial no se olvidará (Si 35,1-6).

3. El sacrificio de comunión (3,1-17)

**3 1 “Si su ofrenda* es un sacrificio de comunión, si lo que ofrece
es vacuno, macho o hembra, ofrecerá ante Yahvé una res sin
defecto. 2 Impondrá su mano sobre la cabeza de la ofrenda y la
inmolará a la entrada de la Tienda del Encuentro. Luego los sacer-
dotes hijos de Aarón derramarán la sangre alrededor del altar. 3 Él
ofrecerá parte del sacrificio de comunión como manjar abrasado
para Yahvé: la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre
las mismas; 4 los dos riñones con la grasa adherida a ellos y a los
lomos; y el lóbulo del hígado; pondrá aparte todo esto junto con los
riñones. 5 Los hijos de Aarón* lo quemarán sobre el altar encima
del holocausto colocado sobre la leña que se ha echado al fuego.
Será un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé. 6 Si su
ofrenda de sacrificio de comunión para Yahvé es de ganado menor,
macho o hembra, ofrecerá una res sin defecto. 7 Si ofrece como
ofrenda un cordero, lo presentará ante Yahvé, 8 impondrá su mano
sobre la cabeza de la ofrenda y la inmolará delante de la Tienda del
Encuentro; los hijos de Aarón derramarán la sangre alrededor del
altar. 9 Él ofrecerá, de este sacrificio de comunión, la grasa, como
manjar abrasado para Yahvé: el rabo entero, que se cortará desde
la rabadilla; la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre
las mismas; 10 los dos riñones y la grasa adherida a ellos y a los**

lomos, y el lóbulo del hígado; pondrá aparte todo esto junto con los riñones. [11] El sacerdote lo quemará sobre el altar como alimento*, manjar abrasado para Yahvé. [12] Si su ofrenda consiste en una cabra, la presentará ante Yahvé, [13] impondrá la mano sobre su cabeza y la inmolará ante* la Tienda del Encuentro; y los hijos de Aarón derramarán su sangre alrededor del altar. [14]Presentará de ella, como ofrenda suya, manjar abrasado para Yahvé: la grasa que cubre las entrañas y toda la que hay sobre las mismas; [15] los dos riñones y la grasa adherida a ellos y a los lomos; y el lóbulo del hígado; apartará todo esto junto con los riñones. [16] El sacerdote lo quemará sobre el altar como alimento, manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé. Toda la grasa pertenece a Yahvé. [17] "Ésta es una ley perpetua, de generación en generación, dondequiera que habitéis: no comeréis nada de grasa ni de carne".

V. 1 LXX añaden «al Señor» como en Lv 2, 12.

V. 5 Vulgata omite «hijos de Aarón» y LXX añaden, después de «hijos de Aarón», «los sacerdotes».

V. 11 LXX, en lugar de «alimento», leen «un calmante aroma».

V. 13 LXX leen «ante Yahvé a las puertas de».

Estructura del cap. 3

vv. 1-5: Ofrenda de comunión de vacuno
vv. 6-11: Ofrenda de comunión de ovino
vv. 12-17: Ofrenda de comunión de caprino

Comentario

Este «sacrificio de paz» (*zebaj š^{e}lamîm*) es llamado a veces, sin más, *š^{e}lamîm*, palabra que deriva de la misma raíz que *šalôm* («paz», «bienestar»), y su equivalente ugarítico, *shlmm*, significa ofrendas que se hacen para la «reconciliación» o el «acuerdo» entre dos partes. También se la ha hecho derivar del hebreo *šalem* («ser o estar completo»), y de ahí el sentido de «sacrificio concluido» o «sacrificio de alianza»; o del acádico *šulmanu* («un don»); o del ugarítico *šlmm* con el sentido de «dones ofrecidos... para obtener paz». La terminología rabínica y textos bíblicos postexílicos (Ne 10,33-34; 2 Cro 29,31-33) sustituyen *š^{e}lamîm* por *qodašîm* («cosas santas»), término con el que se suele designar a partir de entonces a los sacrificios contemplados

en Lv 1-5. Los LXX traducen en el Pentateuco *thysía soteriou*, «sacrificio de salvación». Sin embargo, en Samuel, Reyes y Proverbios se dice *thysía eirenike*, «sacrificio pacífico (de paz)», lo que ha facilitado el mayor uso de esta traducción. También se le da el nombre de «sacrificio compartido», «sacrificio de bien-estar» o «sacrificio de comunión». Se optará por esta última traducción, pues encaja bien con el sentido último de este sacrificio: mantener o restaurar las buenas relaciones con Yahvé, bien sea en el ámbito individual o colectivo (el pueblo de Israel), aunque hay que dejar bien claro que no implica una unión mística con la divinidad, pues, entre otras razones, se trata de un sacrificio que se come «ante Yahvé» (cf. Dt 27,7), expresión que significa «en el dominio divino» (es decir, en los recintos sagrados, en este caso la cortina ante el altar del Tabernáculo), pero no «con Yahvé». El marco es el de un banquete en el que lo ofrecido en el altar, la parte más valiosa del animal, es para Yahvé y el resto es comido ante Yahvé por el oferente. De hecho, en su ámbito profano, el verbo *zabaj* designa la muerte de la víctima y su preparación para una comida (cf. Dt 12,15.21; 1 S 28,24-25). Probablemente, *zebaj* fuera el término más antiguo para designar un «sacrificio» en general, y en sus orígenes tenía un carácter privado y ocasional, pero no público (cf. 1 S 1,21; 20,6).

El sacrificio de comunión es el único tipo de ofrenda en la que los oferentes laicos participan en parte de la comida. Lv 7,30-34 especifica que la parte que corresponde al sacerdote oficiante es la pierna derecha y la que corresponde al resto de sacerdotes es el pecho, quedando el resto para el laico oferente. No hay que olvidar que la carne era un lujo para el antiguo israelita, por lo que este tipo de sacrificios eran una fuente, además de proteínas cárnicas, de alegría por la comunión con un Dios que les proveía de carne. Quizá, precisamente por su condición de banquete, no se mencionan en este caso como víctimas a las aves, por ser muy pequeñas para una comida compartida, y probablemente también por la complejidad de separar sus partes grasas. Cuando había una serie de ofrendas que incluían la ofrenda de comunión, ésta era siempre ofrecida la última, porque expresaba que todo estaba bien entre Yahvé y el oferente (u oferentes, si era todo el pueblo), como puede verse en Lv 9,8-21, que incluye ofrendas de purificación y holocaustos, finalizando con ofrendas de paz. La misma Pascua es esencialmente un sacrificio de comunión (Ex 12,27;

34,25). En la legislación sacerdotal, se prescribe este sacrificio en la ordenación de los sacerdotes (Ex 29,19-21), en la Fiesta de las Semanas (Lv 23,19), al cumplir el voto de nazireato (Nm 6,14) y en otros casos contemplados en Lv 7 (ofrenda de acción de gracias, ofrenda voluntaria y ofrenda de cumplimiento de un voto).

Este sacrificio se realiza ante la Tienda del Encuentro (Lv 3,2.8.13), ya que parte de la carne es controlada por el laico (que debe evitar la zona sagrada) y debe prepararse no antes del primer sacrificio de cada día, que es el holocausto cotidiano prescrito para la mañana (Lv 3,5; cf. Ex 28,38-39; Nm 28,3-4). El ritual consta de seis fases: 1) Presentación (Lv 3,1b.6b.7.12b). 2) Colocación de la mano sobre la cabeza del animal (Lv 3,2a.8a.13a). 3) Matanza (Lv 3,2a.8a.13a). 4) Manipulación de la sangre, (Lv 3,2b.8b.13b). 5) Ofrecimiento de la grasa (Lv 3,3-4. 9-10.14-15). 6) Combustión de la grasa (Lv 3,5b.11b.16b). Las fases 1, 2, 3 y 5 son llevadas a cabo por el oferente laico, mientras las fases 4 y 6 son prerrogativa del sacerdote.

En Lv 3,3-4 se enumeran tres tipos de grasa «como manjar abrasado para Yahvé»: 1) la «que cubre las entrañas", la membrana de grasa que rodea los intestinos; 2) «toda la que hay sobre las mismas», la grasa que cubre cada órgano individual, gruesa y fácilmente separable; 3) «la grasa adherida» a los riñones y a los lomos, la que está en los tendones y nervios. Fuera de Israel, la grasa se usaba en los sacrificios del litoral mediterráneo (griegos, hititas, cananeos y fenicios), pero no así en el interior (en Mesopotamia las ofrendas de comida no se quemaban, sino que eran consumidas por los sacerdotes; cf. Dn 14,12.21). El hígado y los riñones (vv. 4.10.15) son elementos esenciales del interior del cuerpo, sea humano o animal. En la literatura acádica el hígado constituye, junto con el corazón, el órgano más importante, y es mencionado con más frecuencia que en el AT, donde sólo aparece en catorce ocasiones (trece de ellas referidas a animales), quizá por una oposición a las prácticas adivinatorias realizadas en ciertas culturas a través de este órgano (cf. Ez 21,26). También en el AT los riñones son el órgano más importante junto con el corazón; de hecho, a veces son mencionados juntos (Jr 17,10; 20,12; Sal 7,10; 26,2). Se habla de los riñones treinta y un veces (dieciocho de ellas referidas a los animales del sacrificio). Se les atribuye ser la sede de la conciencia (cf. Sal 16,7; Jr 12,2).

De la parte del animal que no se sacrificaba en el altar, una porción de la carne era para el sacerdote y el resto lo comía el oferente con su familia e invitados (Lv 7,15; 19,6-8). El animal debía carecer de defectos (v. 6), ser «perfecto» o «íntegro» (*tamîm*), como en Lv 1,3. El hecho de que pudiera ser tanto macho como hembra y no se precise su edad hace pensar a algunos comentaristas que a este tipo de sacrificio se le daba menos valor que al holocausto (también el sacrificio por la culpa y el sacrificio pascual exigen animales machos; cf. Ex 12,5). De hecho, la literatura rabínica lo considera «menos santo», pero quizá esto se deba más al carácter voluntario del sacrificio que al sexo de la víctima. Sin embargo, conviene tenerlo en cuenta, el efecto que produce en Yahvé es exactamente el mismo que en el caso de holocausto: «Será un manjar abrasado de calmante aroma para Yahvé» (vv. 5.11.16; cf. Lv 1,9.13.17). Además, esta ofrenda, como la del holocausto y la de grano, recibe igualmente el nombre de *qorbán* (Lv 3,1.2.6.7.8.12). El Midrás Sifra (hacia el 200 d. C.) matiza que «es válido ofrecer tanto hembras como machos, pero no es válido ofrecer de sexo dudoso o de doble sexo» (*Pirqa'* 18). Es muy probable que la razón última para no precisar sexo y edad en este sacrificio sea la de facilitar víctimas para el banquete.

De Lv 3,9 puede deducirse que el término «grasa» es un término general para designar todas las partes que se queman, incluyendo las partes que se especifican: el rabo, los riñones y el hígado (cf. Lv 7,3-4; 9,19-20). El v. 9 señala, como novedad con respecto al ritual del ganado vacuno y caprino, que se debe cortar «el rabo entero» del cordero, detalle explicable porque algunas especies de Palestina disponen de mucho sebo en la cola, hecho del que da cuenta Heródoto (*Historia* III, 113). Egipcios y griegos también sacrificaban este animal (cf. Heródoto, II, 45; Clemente de Alejandría, *Strommata* 7). La «cabra» de la que se habla en los vv. 12-16 parece tratarse de un ejemplar hembra, ya que el término generalmente designa a la hembra, y en esta sección no se hace la distinción entre «macho» y «hembra», como en los vv. 1 y 6.

Lv 3,11.16 denomina a las ofrendas «alimento [*lejem*: «pan», «comida», «alimento»], manjar abrasado para Yahvé», dato que parece ser un vestigio arcaico. Sin embargo, atendiendo al conjunto del capítulo, hay que evitar una interpretación que compare a Yahvé con los demás dioses necesitados de alimento material, contra lo que pre-

viene la fe de Israel (cf. Sal 50,7-15; Dn 14,7-9; como contraste, véase Dt 4,28). Los LXX, precisamente con la intención de evitar este escandaloso antropomorfismo, traducen «aroma calmante».

Los vv. 16b-17 parecen ser una adición (atribuida por algunos comentaristas a H), en consonancia con lo que se dirá a propósito de Lv 7,22-27. El v. 16b («toda la grasa pertenece a Yahvé») habla de las porciones que son quemadas en el altar, y el v. 17 cataloga como «decreto perpetuo» (expresión recurrente en el Levítico en relación con las prohibiciones solemnes [cf. 7,36; 10,9; 16,29.34; 17,7; 23,14.21.31. 41; 24,3]) la tajante prohibición de comer grasa o sangre. No se dan razones para ello, pero, según la antropología hebrea, en la grasa está la fuerza de los animales y en la sangre reside la vida (17,10-12; cf. Gn 9,5), y ambas (fuerza y vida) pertenecen a Dios. Pero la prohibición de comer grasa parece limitarse a la de los animales ofrecidos de ordinario en sacrificio (7,22-24; cf. Dt 32,14, donde se dice que Yahvé alimenta a su pueblo con la grasa de corderos). Es probable que esta adición, que algunos autores consideran postexílica y otros contemporánea a las reformas de Ezequías (705 a.C.) o de Josías (622 a.C.), fuera un intento de responder a actitudes provocadoras como la de los hijos de Elí, que no respetaban los rituales sacrificiales y comían la grasa de las ofrendas (2 S 2,12-15). El cumplimiento de esta prohibición «dondequiera que habitéis» (véase Ex 12,20; 35,3; Lv 7,26; 23,3.14.17.31; Nm 35,29) no significa necesariamente una referencia a la diáspora judía, sino más bien a todo israelita que esté «dentro del campamento o fuera del mismo», como en Lv 17,3. La Misná (*Keritot* 5,1) establece que quien come sangre (la cantidad como de una aceituna), ya sea de un animal puro o impuro, que fluye de su tráquea o esófago, se hace culpable de exterminio, y si fluye del bazo o del corazón no se hace culpable, aunque *Makkot* 3,1 establece la pena de azotes para el que come grasa y sangre, sin matizar en qué condiciones.

Fuera de la legislación sacerdotal, podemos encontrar una descripción detallada de este sacrificio en 1 S 9,12.14.19.22-25. Los sacrificios de comunión se ofrecían especialmente por tres motivos: en «acción de gracias o alabanza» (*tôdâ*) a Yahvé por un favor recibido (Lv 7,12; Jc 20,26; 21,4; 2 S 24,25; Sal 56,13-14); en cumplimiento de un «voto» (*neder*) para obtener un favor especial (Lv 7,16; 2 S 15,7-8; cf. Gn 28,20-21; 35); y como «ofrendas voluntarias» (*n^{e}dabâ*; Lv 7,16; 22,17-29; cf. Ex 35,29; Esd 1,4; 8,28; Sal 54,8). El Sal 107 señala cua-

tro motivos de acción de gracias: el retorno de los desterrados (vv. 4-8), la liberación de los cautivos (vv. 10-16), la curación de los enfermos (vv. 17-22) y la salvación de los navegantes en medio de la tempestad (vv. 23-30). La tradición P distingue varias clases de sacrificios de comunión: el *millu'îm*, para el ritual de consagración de los sacerdotes (cf. Ex 29,19-27; Lv 8,22-29); el sacrificio de conclusión del voto de nazireato (cf. Nm 6,19-20); el sacrificio de alabanza (*tôdâ*; Lv 7,11-15); y los sacrificios de comunión para después de un voto (*neder*) u ofrecidos espontáneamente (*n*^{e}*dabâ*; Lv 7,16-18). Los sacrificios de comunión, en especial los que se ofrecían durante las peregrinaciones al santuario, eran buena ocasión para celebrar un banquete festivo y regocijarse delante de Yahvé (cf. Nm 28-29). El episodio de Ana y Elcaná en Siló (1 S 1,1-18) muestra que el sacrificio de comunión es sobre todo un sacrificio festivo que celebra la alegría del encuentro con Dios, de quien se ha experimentado su bendición. Sin olvidar que, una vez concluida la alianza del Sinaí, Moisés, Aarón, Nadab, Abihú y los setenta ancianos subieron a la montaña, donde «vieron a Dios, comieron y bebieron» (Ex 24,11), y en 1 S 1,3-5 se narra como algo habitual que Elcaná, en el santuario de Siló, repartía a su familia porciones de la víctima sacrificada. Igualmente, episodios tan relevantes como la entronización de Saúl (1 S 11,15), la subida del Arca de la Alianza a Jerusalén por David (2 S 6,17-18; 1 Cro 16,2) y la dedicación del Templo de Salomón (1 R 8,64; 2 Cro 5,6) fueron celebrados con este tipo de sacrificios. Véanse también Gn 31,51-54; Ex 18,9-12; 1 R 3,15; y 2 Cro 30,22.

La tradición rabínica posterior recalcará el sentido solidario y universal de los sacrificios de comunión:

> "R. Yehudah dice: –Todo el que ofrece sacrificios pacíficos, ofrece paz para el mundo" (Midrás Sifra, *Pirqa'* 16: Lv 3, 1).

4. El sacrificio de purificación (4,1 - 5,13)

4 1 Yahvé habló así a Moisés: 2 Di esto a los israelitas: Si alguien
peca por inadvertencia* contra cualquiera de las prohibiciones
ordenadas por Yahvé y comete una de esas acciones prohibidas: 3 Si
el que peca es el sacerdote ungido, haciendo así culpable al pueblo,
ofrecerá a Yahvé por el pecado que ha cometido un novillo sin
defecto, como sacrificio *de purificación*. 4 Llevará el novillo a la*

entrada de la Tienda del Encuentro ante Yahvé, impondrá la mano
sobre la cabeza del novillo y lo inmolará ante Yahvé. 5 El sacerdote
ungido tomará parte de la sangre del novillo y la introducirá en la
Tienda del Encuentro. 6El sacerdote mojará su dedo en la sangre y
hará con ella siete aspersiones ante Yahvé frente al velo del
Santuario. 7 El sacerdote untará con parte de la sangre los cuernos
del altar del incienso aromático que está ante Yahvé en la Tienda
del Encuentro, y verterá toda la sangre restante del novillo al pie del
altar de los holocaustos, que se encuentra a la entrada de la Tienda
del Encuentro. 8 De toda la grasa del novillo de purificación, reser-
vará la que cubre las entrañas y toda la que hay sobre las mismas;
9 los dos riñones y la grasa adherida a ellos y a los lomos, y el lóbu-
lo del hígado; reservará todo esto junto con los riñones, 10 lo mismo
que se reserva del novillo del sacrificio de comunión; y el sacerdo-
te lo quemará sobre el altar de los holocaustos. 11 La piel del novi-
llo, toda su carne, con su cabeza y sus patas, sus entrañas con los
excrementos, 12 el novillo entero, lo sacará fuera del campamento,
a un lugar puro, al vertedero de las cenizas. Lo quemará poniéndo-
lo sobre leña y dándole fuego; será quemado en el vertedero de las
cenizas.

13 Si toda la comunidad de Israel peca por inadvertencia y, hacien-
do cualquiera de las cosas que los mandamientos de Yahvé prohíben,
se hace culpable, pero el hecho queda oculto a la asamblea; 14 en
cuanto llegue a saberse el pecado cometido en ella, la asamblea ofre-
cerá un novillo como sacrificio de purificación. Lo llevarán ante la
Tienda del Encuentro: 15 los ancianos de la comunidad impondrán
las manos sobre la cabeza del novillo ante Yahvé y se inmolará el
novillo ante Yahvé. 16 Luego, el sacerdote ungido introducirá parte de
la sangre del novillo en la Tienda del Encuentro; 17 el sacerdote moja-
rá su dedo en la sangre y hará siete aspersiones ante Yahvé frente al
velo. 18 Untará con parte de la sangre los cuernos del altar* que se
halla ante Yahvé en la Tienda del Encuentro, y derramará el resto de
la sangre al pie del altar de los holocaustos, que está a la entrada de
la Tienda del Encuentro. 19 Reservará toda la grasa del novillo y la
quemará sobre el altar, 20 haciendo con este novillo como con el novi-
llo del sacrificio de purificación. Lo mismo hará con él. Así el sacer-
dote hará expiación por ellos y se les perdonará. 21Sacará el novillo
fuera del campamento y lo quemará como el novillo anterior. Éste es
el sacrificio de purificación de la asamblea.

[22] Si es un *jefe** el que ha pecado y, haciendo por inadvertencia
cualquiera de las cosas prohibidas por los mandamientos de Yahvé su
Dios, se ha hecho culpable; [23] si se le advierte del pecado cometido,
presentará como ofrenda un macho cabrío sin defecto. [24]Impondrá su
mano sobre la cabeza del macho cabrío y lo inmolará en el lugar
donde se inmola el holocausto ante Yahvé. Es un sacrificio de purifi-
cación. [25] El sacerdote mojará su dedo en la sangre de la víctima,
untará los cuernos del altar de los holocaustos y derramará la sangre
restante al pie del altar de los holocaustos. [26] Quemará toda la grasa
sobre el altar como la grasa del sacrificio de comunión. El sacerdote
hará así la expiación por él, por su pecado, y se le perdonará.

[27] Si uno cualquiera del pueblo de la tierra peca por inadvertencia
haciendo algo prohibido por los mandamientos de Yahvé, y se hace
culpable; [28] si se le advierte del pecado cometido, presentará como
ofrenda de purificación una cabra sin defecto. [29] Impondrá su mano
sobre la cabeza de la víctima* y la inmolará en el mismo lugar que
los holocaustos. [30]El sacerdote mojará su dedo en la sangre, untará
con ella los cuernos del altar de los holocaustos y derramará toda la
sangre restante al pie del altar. [31] Apartará toda la grasa de la vícti-
ma, como se aparta la grasa de un sacrificio de comunión, y el sacer-
dote la quemará sobre el altar como calmante aroma para Yahvé. El
sacerdote hará así expiación por él y se le perdonará. [32] Si presenta
un cordero como ofrenda suya de purificación, sea lo que presenta
una hembra sin defecto; [33] impondrá su mano sobre la cabeza de la
víctima y la inmolará como sacrificio de purificación en el lugar
donde se inmola el holocausto. [34] El sacerdote mojará su dedo en la
sangre de la víctima y untará con ella los cuernos del altar de los
holocaustos, y derramará toda la sangre restante al pie del altar*. [35]
Apartará toda la grasa de la víctima, como se aparta la grasa del cor-
dero del sacrificio de comunión, y el sacerdote la quemará sobre el
altar, junto con los manjares abrasados de Yahvé. El sacerdote hará
así expiación por él, por el pecado cometido, y se le perdonará.

5 [1] Si alguien peca porque: se le ha conjurado a que declare, y es
testigo, porque lo ha visto u oído, y no lo declara, *cargará con su
culpa**; [2] o bien, uno toca, sin darse cuenta, cualquier cosa impura,
sea el cadáver de una fiera impura, o el de ganado impuro o el de
un bicho impuro, y se hace así él mismo impuro o culpable; [3] o bien,

uno toca, sin darse cuenta, cualquiera de las inmundicias humanas con que puede contaminarse, y luego, al caer en la cuenta, se hace culpable; [4] o bien, uno pronuncia con los labios a la ligera un juramento de hacer algo, para bien o para mal, en esos casos en que el hombre suele jurar a la ligera, y luego, al caer en la cuenta, se hace culpable de ello; [5] el que es culpable en uno de estos casos* confesará* aquello en que ha pecado, [6] y presentará a Yahvé, como sacrificio de reparación por el pecado cometido, una hembra de ganado menor, oveja o cabra, como sacrificio de purificación. Y el sacerdote hará así por él expiación de su pecado*.

[7] Si no le alcanza para una res menor, presentará a Yahvé, como sacrificio de reparación* por su pecado, dos tórtolas o dos pichones, una de las aves como sacrificio de purificación y otra en holocausto. [8] Las presentará al sacerdote, quien ofrecerá primero la que se destina al sacrificio de purificación. Con las uñas le cortará la cabeza junto a la nunca sin arrancarla del todo. [9] Rociará con sangre de la víctima el lateral del altar, y el resto de la sangre lo derramará al pie del altar. Es un sacrificio de purificación. [10] Con la otra ave hará un holocausto, conforme al ritual. El sacerdote hará así expiación por el pecado que ha cometido y le será perdonado. [11] Si no le alcanza para dos tórtolas o dos pichones, presentará, como ofrenda suya por haber pecado, una décima de medida* de flor de harina como sacrificio de purificación. No añadirá aceite, ni pondrá sobre ella incienso, porque es sacrificio de purificación. [12] La presentará al sacerdote, y el sacerdote, tomando de ella un puñado como memorial, lo quemará sobre el altar, junto con los manjares que se abrasan para Yahvé. Es un sacrificio de purificación. [13] El sacerdote hará así expiación por él, a causa del pecado que cometió en cualquiera de los casos citados, y se le perdonará. El sacerdote tendrá su parte como en la oblación.

V. 2 LXX añaden «ante el Señor», igual que en Lv 4,4 después de «sobre la cabeza del novillo».

V. 3: La traducción literal y más frecuente es la de «sacrificio por el pecado», pero, como se verá en el comentario, su sentido más apropiado es el de «sacrificio de purificación». Ésta será la traducción que se siga en adelante.

V. 18 LXX añaden «de incienso».

V. 22 Traduciendo *nasi'* por «jefe» mejor que por «principe».

V. 29 LXX añaden «la cabra».

V. 34 Pentateuco Samaritano y LXX añaden «de los holocaustos».

V. 5,1 «Cargará con su pecado» mejor que «se carga así con un pecado».

V. 5 *Targum Onqelos*, la traducción original griega y Vulgata omiten la cláusula «en uno de estos casos», posiblemente por homoioteleuton, a causa de la repetición «en esos casos» del v. 4b en el v. 5a. Después de «confesará», Targum Pseudo-Jonatán y LXX añaden «su pecado».

V. 6 En lugar de «su pecado», Pentateuco Samaritano y LXX leen «su pecado, por el cual pecó y por el que será perdonado».

V. 7 En lugar de «sacrificio de reparación», LXX leen «por su pecado».

V. 11 Lit. «efá», una medida de peso para líquidos.

Estructura de los caps. 4-5

Cada sección de la estructura de Lv 4-5 comienza por «Si alguien (*nepeš kî*) peca» (4,2; 5,1.15.21) y termina, salvo en el caso del Sumo Sacerdote, con «el sacerdote hará expiación por él... y él será perdonado (*w^{e}nislaj*)» (4,35; 5,13.18.26):

4,1-35: Ofrendas de purificación por las ofensas inadvertidas:
- vv. 1-2: fórmula introductoria;
- vv. 3-12: realizadas por el sacerdote ungido;
- vv. 13-21: por toda la comunidad;
- vv. 22-26: por un jefe;
- vv. 27-35: por alguien del pueblo.

5,1-13: Ofrendas de purificación por los pecados de omisión.

5,14-19: Ofrendas de reparación por el pecado inadvertido:
- v. 14: fórmula introductoria;
- vv. 15-19: regulaciones.

5,20-26: Ofrendas de reparación por el pecado deliberado:
- v. 20: fórmula introductoria;
- vv. 21-26: regulaciones.

Por cuestiones prácticas (no hacer muy extenso el comentario), se comentarán por separado 4,1 - 5,13 (el sacrificio de purificación) y 5,14-26 (el sacrificio de reparación).

Comentario

La fórmula introductoria «Yahvé habló así a Moisés» (4,1) inaugura unas prescripciones legales distintas de las anteriores. Los caps. 4-5 se centran en el denominado tradicionalmente «sacrificio por el pecado»; pecado que debe entenderse como la actuación que viola los

patrones de comportamiento de la comunidad establecidos por Yahvé. En Nm 15,22-31 puede encontrarse una legislación paralela con algunas variantes y más breve. La palabra hebrea *jatta't* designa tanto el «pecado» (verbo *jata'*, «pecar»; cf. Nm 32,23) como el «sacrificio por el pecado», e incluso a veces designa «la víctima del sacrificio expiatorio». Aunque se puede referir tanto a las ofensas contra Yahvé como contra el hombre (cf. 1 S 2,25), la tradición P usa el verbo para referirse exclusivamente a las ofensas contra Yahvé. El sustantivo *jatta´t* es traducido al griego de los LXX con la expresión *peri hamartías* («por el pecado»). Algunos comentaristas prefieren denominarlo «sacrificio (u «ofrenda») de purificación» (traducción que seguirá este comentario), porque consideran que los holocaustos e incluso los sacrificios de comunión son expiatorios del pecado y porque se pueden ofrecer sacrificios de purificación sin que haya pecado (cf. Lv 12,6; caso de la purificación de la parturienta). De todas formas, parece distinguirse de los sacrificios de Lv 1-3 (los cuales enfatizaban el reconocimiento del dominio absoluto de Yahvé sobre todas las cosas) en el énfasis puesto en la expiación o reparación del pecado cometido, como paso previo para la comunión con Yahvé.

Algunos autores sugieren otras traducciones. Hay quien ha propuesto, sin mucho éxito, la traducción «sacrificio de separacion» al entender este sacrificio como un «rito de pasaje» que permite al oferente pasar de un estado de impureza a otro de pureza. Recientemente, otros expertos han propuesto traducir el verbo *jata'* como «ocultarse uno mismo (a Dios)» y el sustantivo *jatta't* como «ocultamiento de uno mismo (a Dios)». Ambos términos expresarían la realización de un acto opuesto a la presencia de Yahvé, pero sin que la persona sepa que ha violado algún mandato de Yahvé. Se trataría de actos inadvertidos que pondrían en peligro la existencia total del individuo ante Yahvé, ya que al violar un mandamiento, el infractor (aunque inadvertidamente) se esconde de la presencia de Dios. En relación con estos términos relativos al «ocultamiento», cabría llamar la atención, según quienes defienden esa traducción, sobre los siguientes aspectos: 1) se referirían a una actitud global de una persona o de una comunidad ante Dios; 2) los actos así denominados tendrían lugar en el corazón y en la mente; y 3) el que a sí mismo se oculta es principalmente inconsciente de ello, pero más bien se justificaría a sí mismo; de ahí su hipocresía inconsciente. De esta manera, estos sacrificios estarían más relacionados con

lo oculto y escondido que con la falta en sí, por lo que su función sería la de descubrirlo o destaparlo para que la persona pueda volver a presentarse o hacerse presente ante Yahvé.

El objetivo de este sacrificio es la expiación y el restablecimiento entre Yahvé y el hombre de las relaciones de la alianza destruidas por el pecado. Éste, a su vez, produce polución y profanación, haciendo impuro el santuario donde habita el Dios santo, quien no puede habitar en un lugar impuro. Por lo tanto, este tipo de sacrificio no sólo busca restablecer las relaciones entre los israelitas y Yahvé, sino también purificar el lugar de culto. Los sacrificios de purificación por el pecado del sumo sacerdote (4,3-12) y por el de la comunidad (4,13-21) sirven para purificar el interior del santuario, mientras que los realizados por los pecados del jefe (4,22-26) o de un individuo (4,27-35), quienes tienen prohibido el acceso al interior, purifican el exterior del santuario. Los pecados que pueden ser absueltos por este sacrificio son bastante limitados: los que transgreden un mandamiento negativo (prohibiciones) y los contemplados en 5,1-4 (la no denuncia de un culpable, contacto con lo impuro y juramento realizado irreflexivamente). Este sacrificio era menos importante que el de expiación; se ofrecía menos frecuentemente y los animales empleados eran menos valiosos. La Misná parece tenerlo claro:

> El sacrificio por el pecado [Lv 4,27-35] y el sacrificio incondicional por el delito [Lv 5,15; 6,6] tienen fuerza expiatoria. La muerte y el día del perdón expían con el arrepentimiento. El arrepentimiento perdona los pecados leves, ya por omisión, ya por quebrantamiento. Los más graves los deja en suspenso hasta que llegue el Día del Perdón y sean expiados (*Yoma* 8, 8).

Lv 4,1-35 trata de los sacrificios por las ofensas o pecados inadvertidos (*jatta't bišᵉgagâ*; v. 2), esto es, cometidos por error o por falta de conocimiento, como podría ser, por ejemplo, comer un alimento sin saber que está impuro (cf. Sal 19,13). Con otras palabras, se trata de desvíos cometidos por negligencia (p.e. homicidio involuntario; cf. Nm 35,16-18.22-23; Dt 19,5-6) o por ignorancia (cf. 1 S 14,32-34; 26,21; Pr 5,23; Job 6,24; 19,4; Ez 45,20). Los LXX lo traducen por «involuntariamente», y el Targum Onqelos, «por negligencia». Esto hace al involuntario infractor «culpable» (*'ašem*; cf. 4,3.13.22.27). Como sustantivo, *'ašam* significa «ofrenda de reparación» o simple-

mente «reparación»; como verbo, «ser culpable» (sin un objeto personal) o «incurrir en responsabilidad». Parece que antiguamente el pecado o las culpas se pagaban o compensaban monetariamente, como dan a entender 1 S 6 (episodio en el que los filisteos devuelven el arca de Yahvé ofreciendo objetos de oro como reparación) y 2 R 12,16-17 (donde se habla del «dinero de las ofrendas por el pecado»), episodios en los que la ofrenda de reparación se denomina *'ašam*. Sin embargo, en los círculos sacerdotales, como el caso que nos ocupa, es la sangre la que tiene carácter expiatorio (cf. Lv 5,15-19; 7,1-6). La ofrenda de reparación se exigía en el rito de purificación del leproso (Lv 14), en el caso de las relaciones sexuales con una sierva prometida a otro hombre (Lv 19,20-22) y en el del nazir que contactaba involuntariamente con un cadáver (Nm 6,12). La violación de los mandamientos prohibidos genera impureza, que puede ser letal para la comunidad de Israel, a menos que sea purificada. Pero en el caso que nos ocupa (Lv 4,1-2) se trata particularmente de mandamientos de índole religiosa (*miswôt*), que se diferencian de las «normas» de índole civil (*mišpatîm*; cf. Ex 18,16; Nm 35,24). En la tradición P, los mandamientos de índole religiosa se restringen a las leyes exclusivamente de jurisdicción divina (cf. 4,2.13.22; 5,17; 22,31; 26,3.14.15; 27,34; Nm 15,22.31.39.40; 36,13).

El ritual se caracteriza por la abundante aspersión de sangre, ya que en ésta reside la vida (cf. 16,18; 17,11), que purifica el lugar de culto, y la distribución de la víctima inmolada, cuyas partes no sacrificadas serán comidas por aquellos que no están involucrados en el pecado, pero sólo en los casos del «jefe» y del individuo. Para el NT el verdadero templo es el creyente en el que habita Dios a través del Espíritu Santo, y la sangre de Cristo es la única que lo purifica del pecado (cf. Hb 9,1-28; 10,19-22; 13,10-16; 1 P 1,2; 1 Jn 1,7; Ap 7,14). La importancia de la sangre en los rituales israelitas y su vinculación con la vida parece ser excepcional en el Próximo Oriente antiguo. Las siete (número de plenitud) aspersiones de sangre en dirección al velo o cortina que cierra el Santo de los Santos (donde se encontraba el Arca; cf. 16,2) y que separa éste del lugar santo, al que sólo podía acceder el sacerdote y donde se encontraba el altar del incienso, aluden probablemente, más que a la consagración de la sangre misma, a la purificación del lugar (vv. 6.17; cf. 16,11-14, donde la aspersión de la sangre es claramente posterior a su consagración). Es posible que

las normas relativas a la disposición de la sangre sobrante (vv. 7b.18b) y a la grasa quemada (vv. 9b-10.19) sean tardías, ya que no son mencionadas en los ritos del Día de la Expiación (16,18-19). También es discutido el origen del altar del incienso (vv. 7a.18a), pues tampoco es mencionado en Lv 16. Por otro lado, la Misná no parece conceder mucha importancia al hecho de verter la sangre remanente, ya que considera que el no hacerlo no impide la expiación (cf. *Zebajim* 5, 2). Este capítulo está dividido en al menos cuatro secciones en función de sus distintos protagonistas. Se trata de secciones disparejas en cuanto a su extensión y detalle: mientras las dos primeras (referidas al «sacerdote ungido» y a la comunidad entera) son más largas y ofrecen una ritualización más compleja, las dos últimas (referidas al «jefe» y a «alguien del pueblo») son más cortas y ofrecen un ritual más sencillo, aspectos que denotan una mayor antigüedad.

Este sacrificio podía ser ofrecido por:

a) El «sacerdote ungido» (*hakkohen hammašiaj*, designación que aparece sólo en 4,3-12 y en 6,15) es el «sumo sacerdote» (*hakkohen haggadôl*; cf. 21,10; Nm 35,25.28; 2 R 12,10; 22,4.8; 23,4), cuyo pecado implica a toda la nación por ser su representante (v. 3). El término «ungido», referido inicialmente al rey, pasó más tarde a aplicarse a los sacerdotes (especialmente a partir del exilio); pero también, gracias al profetismo, incorporó para sí importantes connotaciones escatológicas al designar al Mesías futuro. Con el tiempo, y a lo largo de la literatura del AT, serán muchos los «ungidos»: todos los sacerdotes (Ex 28,41; 30,30; 40,15); los reyes o «ungidos de Yahvé» (1 S 24,7; 2 S 1,13-16); personas con una relación especial con Yahvé (1 Cro 15,22; Sal 105,15); y el Mesías propiamente dicho (1 S 2,10; Sal 2,2; Dn 9,25-26). Si bien la referencia al «sacerdote ungido» en Lv 4,3-12 probablemente sea postexílica, no puede descartarse que tuviera unos orígenes primitivos, cuando posiblemente los sacerdotes eran también ungidos en tiempos de la monarquía davídica. El ritual que lo acompaña podría ser, en ese caso, originariamente antiguo. Cabría preguntarse cómo el sumo sacerdote sabe que ha pecado inadvertidamente. La respuesta podría ser que a través de la ayuda de Yahvé mediante el uso a suertes de los *urim* y *tumim* (cf. Ex 28,30), o quizá también mediante la percepción del pueblo cuando no le van bien las cosas y pasa hambre o sufre una plaga. Quien manipula la sangre es el mismo sumo sacerdote, pues no hay nadie superior a él que le

represente ante Yahvé. El sacerdote introduce la sangre en la Tienda del Encuentro, moja su dedo en ella, realiza siete aspersiones en dirección al velo, unta con sangre los salientes en forma de cuerno que emergen de cada costado del altar del incienso (sobre éste, véase Ex 30,1-10; 1 R 6,20-22; 7,48; 2 Cro 26, 16) y derrama el resto al pie del altar de los holocaustos, situado a la entrada de la Tienda del Encuentro (vv. 5-7). Una vez más, no parece lógico entender este sacrificio u otros como una transferencia del pecado del oferente al animal, pues éste se volvería impuro y su sangre contaminaría el interior del santuario; lo mismo que sus restos, al ser llevados «a un lugar puro» (Lv 4,11), lo convertirían en impuro por contacto. El hecho de que, a diferencia del holocausto, incluso la piel deba ser quemada, significa que nada de esta ofrenda puede ser utilizado para beneficio humano, y menos por el pecador (vv. 11-12). La comunidad de Qumrán separaba las cenizas del sacrificio de purificación de las cenizas de otros sacrificios (cf. 11QT 16,11-13) y sostenía que, dado que la ciudad de Jerusalén era tan santa como el Templo, las cenizas debían arrojarse fuera de la ciudad (investigaciones arqueológicas sitúan el vertedero de cenizas al norte de Jerusalén, en la puerta Mandelbaum):

> Quemarán [la carne del novillo] y su piel, con su menudo, fuera de [la ciudad] en un lugar separado, por los pecados de su nombre; lo que[marán de la cabeza a los pies] con todas sus vísceras; quemarán todo allí, excepto su grasa. Es un sacrificio ex[piatorio] (11QT 16, 11-13).

b) La comunidad entera (4,13-21). Algunos autores consideran la posibilidad de que 4,1-21 plantee un solo caso, es decir, que el sacrificio del sumo sacerdote y el de la comunidad sean el mismo, ya que sus rituales son muy similares. Aquí aparecen los términos *'edâ*, «congregación» (vv. 13.14), y *qahal*, «asamblea» (vv. 13.14.21), siendo probablemente el primero el más antiguo, del período monárquico. En ocasiones, los LXX los traducen por *synagogé* y *ekklesía*, respectivamente, pero en Lv 4 usan únicamente el término *synagogé* para designar indistintamente a ambos. La congregación no es todo el pueblo, sino el pueblo representado por sus líderes con funciones legales, y parece que perdió su uso tras el exilio. Menos preciso es el significado de «asamblea». Implica una reunión del pueblo, bien para un

propósito religioso (Dt 5,22; 9,10; 18,16; 1 R 8,22.65) o secular. La palabra se emplea más veces para referirse a reuniones para la guerra (Gn 49,6; Ez 23,24; 26,7) o simplemente para designar a un gran número de gente (Gn 28,3; 48,4). En tiempos del tardío post-exilio, los escritores judíos usaban el griego «sinagoga» para presentar a Israel como una «comunidad religiosa» y «ekklesía» para designar al Israel ideal. En el caso que nos ocupa parecen identificarse ambos términos, especialmente cuando en 4,13 se comienza mencionando el pecado de la «comunidad» (*'edâ*) y en 4,21 se concluye diciendo que «Éste es el sacrificio de purificación de la asamblea (*qahal*)». No queda claro en qué situaciones se puede decir que peca toda la comunidad, pero quizá se refiera al caso en que alguien no identificado cometa un delito, cuyo crimen comprometa a toda la comunidad (como fue el caso de Acán al quedarse con parte del anatema; cf. Jos 7). El animal ofrendado es de la misma categoría que en el caso del sumo sacerdote: un novillo (v. 14). En Nm 15,22-26, en lo que parece ser una prescripción posterior, se especifican dos víctimas: un novillo como holocausto y un macho cabrío como sacrificio de purificación. El rito de sangre, aunque no se menciona explícitamente el altar del incienso, es similar al realizado en el caso del sumo sacerdote, aunque la imposición de manos la hacen exclusivamente en representación de la comunidad los «ancianos de la congregación» (o «del pueblo», como se los denomina en Nm 11,16), quienes adquirieron un importante protagonismo tras el retorno del exilio (cf. Esd 5,5.9). Este paralelismo en el ritual quizá se explique porque, en virtud de la alianza con Yahvé, la misma comunidad es (o está llamada a ser) «un reino de sacerdotes y una nación santa» (Ex 19,6). Finalmente, «el sacerdote hará expiación por ellos y se les perdonará» (v. 20). El verbo «expiar» (*kipper*) significa realizar el rito por el que al pecador se le pone a cubierto de las consecuencias de su pecado o impureza, consecuencias producidas por la ira de Yahvé, cuyos preceptos han sido violados (cf. Sal 78,38; 79,9; Ez 16,63). De ahí que la expiación dependa del perdón divino. En la lengua asirio-babilónica, de la que algunos autores creen que procede la palabra, su sentido es el de «borrar», entendiendo el pecado como una impureza ritual que quedaría lavada con la sangre del sacrificio, pero esta interpretación choca con los ritos cultuales babilónicos denominados *kuppuru* («purificar, curar, conjurar»), porque en éstos la sangre no desempeña papel alguno.

Esta expiación tiene un doble efecto: remover la polución o impureza y neutralizar el pecado. Para terminar, y al igual que en el caso del sumo sacerdote, lo que queda del novillo será enteramente quemado fuera del campamento (v. 21). Lv 6,23 matizará que «no se comerá ninguna víctima de purificación cuya sangre haya sido introducida en la Tienda del Encuentro para hacer la expiación del Santuario: será consumida por el fuego».

c) El *nasî'* («jefe») del pueblo (4,22-26). En este caso, el sustantivo no lleva artículo, por lo que el texto parece estar refiriéndose al jefe de manera genérica (los jefes tribales) y no particular (el rey). El *nasî'* es un término particularmente asociado con la organización tribal del antiguo Israel. A veces se refiere a los jefes de tribu o clan (Nm 2,3ss; 10,3-4), o a jefes de pequeños grupos dentro de una tribu (Nm 3,24.30), o al jefe de la nación (Ex 22,27; 1 R 11,34; Ez 12,10). Parece tratarse de un término antiguo, asociado en el AT generalmente a organizaciones de carácter seminomádico (cf. Gn 17,20; 25,16; Nm 25,4.14-15; 1 Cro 4,38; 5,6; 7,40). Durante la monarquía perdió su uso, hasta que lo recuperó Ezequiel (Ez 34,24; 37,25; 44,3; 45,7. 16-17.22; 46,2.4.8.10.17), el único profeta que emplea este término para designar al rey como «líder tribal» del restaurado Israel ideal. La ofrenda es un macho cabrío sin defecto (v. 23) y no un novillo como en los casos del sumo sacerdote y de la comunidad. El macho cabrío es la ofrenda de purificación estándar para la nación en los casos de culto público (cf. 16,9.15; 23,19; Nm 28-29). Nótese que el sacrificio del «jefe» se describe después de los del sumo sacerdote y la comunidad, y que el animal ofrendado es menos valioso, lo que implica que se considera al «jefe» inferior a aquellos. El ritual de sangre, al igual que en el caso de personas particulares, es más sencillo y breve: desaparecen las siete aspersiones ante el velo, el sacerdote unta con sangre los cuernos del altar de los holocaustos, el que se encuentra fuera de la Tienda, y el resto lo derrama a sus pies (v. 25). No se menciona el altar del incienso. El sacerdote, al no participar del pecado del «jefe», podrá comer de la carne del animal sacrificado (cf. 6,19.22).

d) Personas particulares («una persona»; 4,27-35), miembros de la «gente de la tierra» (*'am ha'ares*). Este término tiene diferentes significados sociológicos según los diferentes períodos de la historia de Israel. En la literatura antigua, como aquí, se refiere a cualquier

miembro de la comunidad. Pero en el período anterior al exilio designa a la aristocracia de la tierra (cf. Jr 1,18); en la comunidad postexílica se refiere al populacho, a la masa (cf. Ag 2,4; Za 7,5). En el NT designa al pueblo común y no educado (cf. Hch 4,13). Ésta es la única ocasión en todo el capítulo en el que se dice que el sacrificio de purificación es «calmante aroma para Yahvé» (v. 31), lo que se decía expresamente de los holocaustos (cf. Lv 1). Aunque en este caso el ritual es muy similar al del sacrificio por el jefe, la ofrenda es de menor tamaño (cabra u oveja), en lógica paridad con la responsabilidad social del pecador. El hecho de que se especifique que el animal debe ser hembra (v. 32) no pasa de ser una redundancia: las cabras y ovejas siempre son hembras. El énfasis parece estar puesto no tanto en el sexo del animal cuanto en su tamaño.

En 5,1-13, que continúa como un apéndice con la ofrenda de purificación, se contempla una casuística distinta del cap. 4: ofrendas de purificación para los pecados de omisión. Esta sección se puede dividir en dos partes: 5,1-6 (casos en que se exige un sacrificio de expiación y que pueden ser definidos como pecados de omisión) y 5,7-13 (ofrendas sustitutivas del animal en caso de pobreza). El sentido del v. 1 es confuso y parece referirse más a la esfera de la ley (Ex 20,16; 23,1-3; Dt 19,15-22; cf. Jc 17,2; Pr 29,24) que a la de las ofrendas de purificación. Su sentido sería el siguiente: si alguien es llamado a prestar juramento (*'alâ*) como testigo de algo que ha visto u oído, pero no declara lo que sabe, comete un pecado del que es responsable. Lo más probable es que se trate de una norma legal independiente, añadida a 5,2-5 por la similitud de su forma introductoria («si alguno...»). Otros prefieren traducir la expresión del v. 1: «y llevará su castigo», porque consideran que, más que al «pecado», en este caso se refiere a su consecuencia, el «castigo» (cf. Gn 4,13; Is 53,11). Otros comentaristas traducen: «será responsable» o «llevará su iniquidad». La expresión suele indicar el pecado y su castigo, y aquí probablemente se refiera al cumplimiento de la maldición pronunciada contra el testigo que no se presenta o rehúsa declarar (cf. Jc 17,2; Pr 29,24). En cualquier caso, nos encontramos ante una expresión técnica legal para indicar que se deja a Yahvé, que llega adonde no lo hace el hombre, el castigo del pecador, implícitamente la muerte. Parece que en este caso no hay lugar para el sacrificio expiatorio. Los vv. 2-3 consideran impura o cultualmente contaminada a la persona que toca, sin

darse cuenta, el cadáver de algún animal impuro (cf. Lv 11) o alguna impureza humana (cf. Lv 12-15), lo que entronca mejor con la ofrenda de purificación. Es curioso notar que ni aquí ni en Lv 11 se hace referencia a la contaminación por contacto con cadáver humano, como ocurre, en cambio, en Nm 9,6-11; 19,11-16. No queda claro cuál es la antigüedad de estas normativas, en especial la relativa al cadáver humano, aunque su origen podría ser postexílico, quizá por influencia del zoroastrismo persa, y en particular del *Vendidad-Sadé*, tratado especializado en la impureza del cadáver. En Gn 50, donde se narra la muerte y sepultura de Jacob, no parece tenérsela en cuenta, pero sí se la recuerda en un texto tan tardío como Si 34,25. El judaísmo rabínico desarrolló ampliamente toda una casuística sobre la contaminación por contacto con un cadáver. El tratado *Oholot* de la Misná es un claro exponente de ello. El siguiente texto, procedente también de la Misná, resume perfectamente esta mentalidad rabínica tan escrupulosa:

Por razón del techo (que puede haber ofrecido el ramaje tupido de un árbol bajo el cual había un trozo de cadáver), por unas ruinas, por el espacio de separación (que circunda a la sepultura), por un país de gentiles, por la piedra que cierra la tumba, por la piedra (de la tumba) en la que se apoya, por un cuarto (de *log*) de sangre, por (el contacto) con una tienda, por un cuarto (de *kab*) de huesos, por objetos que han tocado a un muerto (...) por todas estas cosas el nazir no ha de cortarse el cabello (...) (*Nazir* 7, 3; cf. 9, 2-3).

El v. 4 contempla el caso de cualquier tipo de juramento (ése es el sentido de la expresión «para bien o para mal») realizado a la ligera y no cumplido por descuido. En este caso, la secuencia de los hechos sería la siguiente: el juramento se hace conscientemente, luego se olvida, y finalmente es recordado (la Misná suele expresarlo de la siguiente manera: «Si existió conocimiento en el principio y en el fin, pero ignorancia en el medio»; cf. *Shebu'ot* 1,1). La Torá recuerda la obligación de cumplir todo voto o juramento que se hace (cf. Nm 30,3; Dt 23,22-24) y la tradición sapiencial recomienda no hacer ningún voto antes que hacerlo y no cumplirlo (cf. Qo 5,3-4). Se discute si en el v. 6 *'ašam* se debe traducir por «ofrenda de reparación» o por «culpa» o «falta», aunque la mayoría de autores se inclinan por la primera traducción, siguiendo el sentido general de la palabra. De acuerdo con esta traducción, los vv. 5-6 exigen la confesión pública de la

culpa («confesará», *hitwadda'*; este verbo siempre va seguido de objeto directo en los escritos sacerdotales; cf. 5,5; 16,21; 26,40; Nm 5,7) y un sacrificio de reparación consistente en una hembra de ganado menor (oveja o cabra). Fuera del caso que nos ocupa, la obligación de confesión sólo aparece explícita en los rituales del Día de la Expiación (16,21) y en el caso de restitución de bienes (Nm 5,7); pero parece razonable suponer que fuera práctica común en todos los sacrificios expiatorios. La confesión pública también era exigida en la religión hitita para obtener el perdón público, como en el texto que recoge la oración del rey Mursilis (líneas 9-10). La Misná recomienda la confesión a los condenados a muerte, para que puedan participar en el mundo futuro (cf. *Sanedrín* 6, 2) y subraya la del sumo sacerdote el Día de la Expiación (cf. *Yomá* 3,8; 4,2; 6,2).

Los vv. 7-10 especifican que los pobres deben traer dos pájaros (tórtolas o pichones) como sacrificio: uno por la ofrenda de purificación y otro como holocausto (que se ofrecerá de la forma prescrita en 1,14-17). No se explica por qué un pájaro deba ofrecerse como holocausto en una ofrenda de purificación. Es posible que, dado su tamaño, los dos animales sirvan para cumplir por separado con las dos partes principales del sacrificio: la manipulación de la sangre y las partes quemadas en el altar. No queda establecido qué se hace con el resto del primer pájaro. Según la Misná (*Zebajim* 4,4) su «sangre hace permisible la carne para los sacerdotes», lo que significa que puede ser comida por éstos. En opinión de ciertos expertos, se supone que si los pobres deben ofrecer un holocausto, también deben hacerlo los ricos, por razón de que, después de purificado el tabernáculo, el holocausto reconcilia al hombre con Yahvé. En un ejemplo más de evitar cualquier tipo de discriminación religiosa por motivos económicos, si la pobreza es tal que ni siquiera se pueden ofrecer las aves, los vv. 11-13 contemplan que es suficiente con un décimo de «efá» (un efá es una medida de origen egipcio equivalente a 19,3 litros; otros lo equiparan a 22,8 litros) de flor de harina, la más pequeña de las ofrendas de grano prescritas (Lv 6,20; cf. Nm 28,5), siguiéndose el procedimiento de manera semejante al de la ofrenda de cereales (cf. Lv 2), salvo que no se ofrecerá ni aceite ni incienso (símbolos de fiesta y alegría), dado el carácter expiatorio del sacrificio. El sacerdote se queda con el resto de flor de harina presentada. La Misná contempla que el excedente del diezmo del efá se dedique a sacrificios voluntarios:

En el excedente del diezmo de la efá, en el excedente del par de pichones ofrecidos por el hombre o mujer que sufre flujo o por la mujer que ha dado a luz recientemente, en los sacrificios por el pecado y por la culpa, el excedente se dedica a sacrificios voluntarios (*Sheqalim* 2, 5).

En otros ámbitos culturales también era tenida en cuenta la situación económica del oferente. Así, una inscripción púnica de tarifas sacrificiales encontrada en Marsella y fechada hacia el siglo IV o III a. C.,señala en su línea 15 que, en caso de pobreza, el sacerdote no recibirá nada de las ofrendas realizadas por el pobre.

5. El sacrificio de reparación (5,14-26)

**5 14 Habló Yahvé a Moisés y le dijo: 15 “Si alguien comete una pre-
varicación pecando por inadvertencia, tomando algo de los
derechos sagrados de Yahvé, ofrecerá a Yahvé su sacrificio de repa-
ración, un carnero del rebaño, sin defecto, valorado en siclos de
plata, en siclos del Santuario, como sacrificio de reparación. 16
Resarcirá lo que defraudó de los derechos sagrados, y añadirá un
quinto más, y se lo entregará al sacerdote. El sacerdote hará por él
la expiación con el carnero del sacrificio de reparación; y se le per-
donará. 17 Si alguien peca, sin darse cuenta, haciendo algo prohibi-
do por los mandamientos de Yahvé, se hace culpable y cargará con
su pecado. 18 Llevará al sacerdote, como sacrificio de reparación, un
carnero del rebaño, sin defecto, según valoración; y el sacerdote
hará expiación por él a causa de la falta que cometió sin darse
cuenta, y se le perdonará. 19 Es un sacrificio de reparación, pues era
realmente culpable ante Yahvé*”.**

**20 Habló Yahvé a Moisés y le dijo: 21 “Si uno peca y comete una
prevaricación contra Yahvé mintiendo a su prójimo acerca de un
depósito o de un objeto confiado a sus manos, o de algo robado, o
quitado a la fuerza, 22 o si halla un objeto perdido y lo niega, o jura
en falso acerca de cualquiera de las cosas en que el hombre suele
pecar; 23 si peca así y se hace culpable, devolverá lo robado, o lo qui-
tado a la fuerza, o el depósito que se le confió, o la cosa perdida que
halló, 24 o todo aquello sobre lo cual juró en falso. Lo restituirá ínte-
gramente, añadiendo un quinto más, y lo devolverá a su dueño en
el día de su sacrificio de reparación. 25 Entregará para Yahvé su**

sacrificio de reparación: un carnero del rebaño, sin defecto, según valoración, como sacrificio de reparación ante el sacerdote*. [26] El sacerdote hará por él la expiación delante de Yahvé, y le será perdonada cualquiera de las faltas de las que sea culpable".

V. 19 LXX omiten «es un sacrificio de reparación». La mayoría de traducciones y comentarios traducen la segunda cláusula de este versículo (*'ašom 'ašam layhwh*) como «era realmente culpable ante Yahvé» o similares. De igual manera, C. del Valle traduce el tratado *Sheqalim* 6, 6, relativo a Lv 5,19: «éste es el sacrificio por el delito, pues se hizo reo ante el Señor». Pero algunos comentaristas, quienes consideran lógico que el sacrificio de reparación termine con una declaración del cumplimiento del mismo como sucede en otros casos, traducen «realmente hizo reparación a Yahvé» o similares.

V. 25 Pentateuco Samaritano y LXX omiten «ante el sacerdote».

Comentario

Mediante la breve fórmula introductoria «Habló Yahvé a Moisés» (v. 14), se pasa del sacrificio expiatorio por el pecado al sacrificio de reparación u «ofrenda de culpa» (otra vez aparece *'ašam*) por un delito u ofensa. Ambos sacrificios parecen confundirse, y es probable que el mismo redactor no los distinga claramente. El rito del sacrificio de reparación por las personas privadas no parece diferenciarse del sacrificio de purificación, por lo que la sangre no es llevada al lugar santo y se permite a los sacerdotes participar de la víctima. Ésta debe ser un carnero sin defecto valorado en varios siclos (no se especifica cuántos, lo que indica que la cantidad puede variar según tiempos y circunstancias), según la tasa establecida por las autoridades del santuario (v. 15). Quizá haya que entender la referencia a los siclos como una restitución sustitutiva del carnero en el caso de que éste no pudiera ser entregado. El siclo era inicialmente la unidad base de peso y, después, del sistema monetario. El ordinario o comercial (de unos 11,4 gramos; a veces denominado siclo «ligero» e incluso «babilónico») podía variar según regiones o circunstancias de compraventa, mientras el del santuario (a veces denominado siclo «pesado», «sagrado», e incluso «fenicio») tenía un peso fijo y mayor (cf. Ex 30,13). Aunque son diferentes los animales ofrendados y las circunstancias en las que se producen, dada la similitud entre los rituales de los sacrificios de purificación y de reparación, es difícil establecer la distinción histórica entre ambos sacrificios, distinción que parece ha desaparecido para el redactor del Levítico, pero que más tarde intentará explicar Flavio Josefo

(*Antigüedades judías* III, 230-232), alegando que el sacrificio de reparación se refiere a casos en los que un individuo comete un pecado y tiene conciencia de ello, pero no hay manera de demostrarlo. Hay autores, sin embargo, que sí distinguen entre ambos tipos de sacrificio. Para ellos, las «ofrendas por el pecado» concernían a ofensas inconscientes, mientras que las «ofrendas de culpa», normalmente deliberadas, aunque no necesariamente, estaban en relación con ofensas que implicaban daño y se había incurrido en pérdida. Dichos autores consideran que en Lv 5,6 es mejor traducir *'ašam* por «ofrenda de compensación» que por «ofrenda de culpa», expresión que prefieren evitar en todas las traducciones, sustituyéndola por «ofrenda de compensación» cuando se refiere al cordero y por «compensación» cuando se refiere al pago del daño causado (siguiendo el significado estricto del verbo: «pagar por algo»; cf. Pr 30,10).

El sacrificio de reparación se prescribe para dos clases de ofensas. En primer lugar, defraudaciones en lo relativo a las «cosas santas» (*qodašîm*), palabra que en singular (*qodeš*) significa «santidad» o «santuario» (cf. Lv 10,4.17-18; 20,3; 22,2.32) y en plural se refiere a las ofrendas hechas a Yahvé (cf. Lv 22,2-14; 27), no quedando muy claro a qué se refiere aquí exactamente; quizá al incumplimiento de un voto o un diezmo sin pagar (Lv 5,14-16; cf. Nm 6,6-12; 18,8-32), o a cualquier violación de los mandamientos de Yahvé, aunque sea «sin darse cuenta» (Lv 5,17-18). En segundo lugar, profanación del santo nombre de Dios jurando en falso (Lv 5,21-26), en este caso consciente y deliberadamente. Probablemente haya que entender que no es el pecador intencionado quien es excluido del sacrificio de expiación, sino el pecador que no se arrepiente. La expresión «comete prevaricación» (*tim'ol ma'al*; v. 15) se aplica a una amplia variedad de pecados graves en el AT: al adulterio (Nm 5,12.27), al culto a deidades paganas (Nm 31,16; Ez 20,27), a los matrimonios con extranjeros (Esd 10,2.10), a quedarse con parte del anatema (Jos 7,1), a la violación de un juramento (Ez 17,19-20) y al uso indebido del incienso (2 Cro 26,16.18). En definitiva, supone casi siempre una infidelidad o afrenta contra Yahvé.

La sanción incluye dos partes: la restitución al sacerdote de lo que se le había quitado por inadvertencia, más un veinte por ciento (vv. 16.24-25), y la presentación de un carnero (vv. 15.18.25; cf. Lv 14,12ss; 19,21-22; Nm 6,12) para el sacrificio. Este sacrificio se da por supues-

to, pues el texto no señala explícitamente que el animal deba ser ofrecido en el altar, lo que ha llevado a pensar a algún comentarista que la expiación, en este caso, podía hacerse simplemente con dones al santuario (práctica atestiguada en Ex 30,15-16; Nm 31,50; 2 R 12,17). Sin embargo, Lv 7,2 deja claro que la víctima de reparación debe inmolarse. En algunos casos, este sacrificio se ofrece cuando se ha perjudicado o defraudado al prójimo, y consistía en que el ofensor debía compensar a su ofendido y reconocer su pecado ante Yahvé presentando el carnero para el sacrificio (cf. Nm 5,7, donde se menciona expresamente la necesidad de confesar el pecado).

La fórmula introductoria «Habló Yahvé a Moisés...» (v. 20) da paso a una casuística concreta. Los vv. 21-26 contemplan que, además de la restitución, en casos especiales de injusticia en los que el demandante no tiene certeza sobre quién posee un objeto de su propiedad, confiado, perdido o robado, se debe pagar al ofendido un quinto adicional del valor del objeto (en Ex 22,6ss se exige que se restituya el doble, quizá porque en este caso el culpable no reconoce su culpa). La inclusión aquí de estos casos, aparentemente exclusivos del ámbito civil (si es que realmente podemos hablar en este tiempo de una clara distinción entre lo civil y lo religioso), se entiende porque conciernen al ámbito religioso al tratarse de falsos juramentos en los que se «comete una prevaricación contra Yahvé» (Lv 5,21). Cabría preguntarse qué ocurre con el pobre que no puede restituir lo robado más la quinta parte: ¿puede ser vendido como esclavo como contempla la legislación «civil» (Ex 22,2)? Ex 30,15 se muestra riguroso al exigir el mismo pago a ricos y pobres como tributo a Yahvé: medio siclo; lo que muestra que para Yahvé ricos y pobres son iguales, pero que el legislador en Ex 30,15 no tiene en cuenta ni la discriminación positiva a favor del pobre o, si la tiene, ésta favorece al rico que no debe pagar más que aquél. Sea como fuera, el sacrificio de reparación no contempla sólo (que también) las relaciones con Yahvé, como en el sacrificio expiatorio, sino también las consecuencias sociales del daño infringido al prójimo, quien tiene el derecho de ser restituido y compensado.

Fuera de la Torá, Is 53,10 ofrece, en una frase un tanto oscura («Si se da a sí mismo en expiación»), la referencia más enigmática y novedosa a la ofrenda de reparación. En ella, la muerte del Siervo Sufriente aparece como una ofrenda de reparación. El uso de *'ašam*

aquí (único lugar en todo Isaías) tendría un doble sentido: por un lado, la muerte del Siervo compensa enteramente a Yahvé por los daños causados por los pecados de quienes se apropian del mérito del Siervo; por otro, su sacrificio ofrece expiación por cada tipo de pecado, sea inadvertido o intencional. El NT, aunque nunca alude al sacrificio de reparación ni explícitamente identifica a Jesús con el Siervo Sufriente, al menos sí establece cierto paralelismo en el sufrimiento de ambos: Is 53,1 / Jn 12,38; Rm 10,16; Is 53,4 / Mt 8,17; Is 53,5-6 / 1 P 2,24-25; Is 53,9 / 1 P 2, 22; Is 53,12 / Lc 22,37.

Para la Misná, es evidente que el sacrificio de reparación es un sacrificio sangriento, y ofrece un completo listado de los casos en los que debe realizarse:

Estos son los sacrificios de reparación: sacrificio de reparación por un robo [Lv 6, 6], sacrificio de reparación por sacrilegio [Lv 5, 15], sacrificio de reparación por (la violación) de una esclava prometida [Lv 19, 20-22], sacrificio de reparación del nazir [Nm 6, 12], sacrificio de reparación por culpa dudosa [Lv 5, 17-19]. La inmolación (de las víctimas de estos sacrificios) tenía lugar en el lado norte (del altar), su sangre se recogía en vasos litúrgicos en el lado norte y había que hacer con ella dos aspersiones que eran cuatro. Eran comidos en el interior, dentro de las cortinas, por los miembros varones de la clase sacerdotal [Lv 7, 6-7], siendo admisible cualquier tipo de preparación del alimento, dentro del día y la noche hasta medianoche (*Zebajim* 5, 5).

6. El sacerdocio y los sacrificios (6,1 - 7,38)

6 1 Habló así Yahvé a Moisés: 2 “Da esta orden a Aarón y a sus
hijos: Ésta es la ley del holocausto. (Éste es el holocausto que quedará sobre las brasas de encima del altar, toda la noche hasta la mañana; y el fuego del altar se mantendrá encendido)*.
3 El sacerdote se vestirá su túnica de lino y cubrirá su cuerpo con calzones de lino. Sacará las cenizas a que el fuego habrá reducido las grasas del holocausto puestas sobre el altar y las depositará a un lado del altar.
4 Después se quitará las vestiduras y se pondrá otras para llevar las cenizas fuera del campamento a un lugar puro.
5 El fuego permanecerá encendido sobre el altar sin apagarse; el sacerdote lo alimentará con leña todas las mañanas, colocará encima el holo-

causto y sobre él quemará la grasa de los sacrificios de comunión.
[6] Fuego permanente arderá sobre el altar sin apagarse.
[7] Ésta es la ley de la oblación vegetal: Los hijos de Aarón la pre-
sentarán delante de Yahvé, frente al altar; [8] uno de ellos tomará de
la oblación un puñado de flor de harina (con su aceite, y todo el
incienso que se añade a la oblación), y lo quemará sobre el altar, en
memorial, como calmante aroma para Yahvé. [9] Lo restante lo
comerán Aarón y sus hijos; se comerá sin levadura, en lugar santo.
En el atrio de la Tienda del Encuentro lo comerán. [10] No se cocerá
con levadura: es la porción que yo les asigno de los manjares que
se abrasan para mí. Es cosa sacratísima, como el sacrificio de puri-
ficación y como el sacrificio de reparación. [11] Todos los varones de
los hijos de Aarón* lo podrán comer. Es ley perpetua para vuestros
descendientes, relativa a los manjares que se abrasan para Yahvé.
Todo el que los toque quedará consagrado".
[12] Habló Yahvé a Moisés y le dijo: [13] "Ésta es la ofrenda que Aarón
y sus hijos ofrecerán a Yahvé el día de su consagración: una déci-
ma de medida de flor de harina, como oblación perpetua, la mitad
por la mañana y la mitad por la tarde. [14] Será preparada con aceite
en la sartén; la ofrecerás bien frita y la presentarás* partida en tro-
zos como calmante aroma para Yahvé. [15] El sacerdote ungido que
le suceda de entre sus hijos la ofrecerá. Es decreto perpetuo. Será
totalmente quemada para Yahvé. [16] Cualquier oblación de sacerdo-
te será quemada entera; nada se podrá comer".
[17] Habló Yahvé a Moisés y le dijo: [18] "Di esto a Aarón y a sus hijos:
Ésta es la ley del sacrificio de purificación: En el lugar donde se
inmola el holocausto, delante de Yahvé, será inmolada también la
víctima de purificación. Es cosa sacratísima. [19] La comerá el sacer-
dote que ha ofrecido la víctima de purificación. Será comida en
lugar santo, dentro del atrio de la Tienda del Encuentro. [20] *Todo el
que* entre en contacto con esta carne quedará consagrado y, si su
sangre salpica los vestidos, lavarás en lugar santo la parte salpica-
da. [21] La vasija de barro en que haya sido cocida se romperá; y si ha
sido cocida en vasija de bronce, ésta se fregará y lavará con agua. [22]
Todo sacerdote varón podrá comerla. Es cosa sacratísima*. [23] Pero
no se comerá ninguna víctima de purificación cuya sangre haya
sido introducida en la Tienda del Encuentro para hacer la expia-
ción dentro del Santuario: será consumida por el fuego.

7 [1] Esta es la ley del sacrificio de reparación: Es cosa sacratísima. [2] En el lugar donde inmolan el holocausto inmolarán la víctima de reparación, y su sangre se derramará sobre todos los lados* del altar. [3] Se ofrecerá toda la grasa de la víctima: el rabo y la grasa que recubre las entrañas*; [4] los dos riñones y la grasa adherida a ellos y a los lomos, y el lóbulo del hígado; se apartará toda esta grasa junto con los riñones. [5] El sacerdote lo quemará sobre el altar como manjar abrasado para Yahvé. Es un sacrificio de reparación. [6] Podrán comerlo todos los sacerdotes varones; se comerá en lugar sagrado. Es cosa sacratísima. [7] El sacrificio de purificación es como el sacrificio de reparación: tienen la misma ley. La víctima pertenece al sacerdote que haya hecho la expiación con ella. [8] La piel de la víctima de un holocausto presentado por alguien, será para el sacerdote que ha ofrecido el holocausto. [9] Toda oblación cocida al horno y toda la preparada en cazuela o en sartén pertenece también al sacerdote que la ofrece; [10] pero toda oblación amasada con aceite o seca, será para todos los hijos de Aarón, en porciones iguales.

[11] Ésta es la ley del sacrificio de comunión que se ofrece* a Yahvé: [12] Si se ofrece en alabanza, se ofrecerán, juntamente con el sacrificio de alabanza, panes ázimos amasados con aceite, tortas ázimas untadas de aceite y tortas de flor de harina amasadas con aceite*. [13] Se añadirá esta ofrenda a las tortas de pan fermentado y al sacrificio de comunión en alabanza. [14] Se reservará una pieza de cada clase como tributo a Yahvé y corresponderá al sacerdote que haya derramado la sangre del sacrificio de comunión. [15] La carne del sacrificio de comunión en alabanza se comerá el día mismo de su ofrecimiento, sin dejar nada de ella para la mañana siguiente. [16] Si se ofrece la víctima en cumplimiento de un voto o como ofrenda voluntaria, se comerá el mismo día en que ha sido ofrecida, y lo que sobre deberá comerse al día siguiente. [17] Pero al tercer día será quemado lo que quede de la carne de la víctima. [18] Si se come la carne de un sacrificio de comunión al tercer día, no obtendrá favor el que lo ofrece; no se le tendrá en cuenta. *Estará corrompida**. Y quien coma de ella, cargará con su iniquidad. [19] No podrá comerse la carne que haya tocado cualquier cosa impura; será consumida por el fuego. Toda persona pura podrá comer la carne. [20] Pero quien, en estado de impureza, coma carne del sacrificio de comunión presentado a Yahvé, ése será excluido de su pueblo. [21] Si alguien toca cualquier

cosa inmunda, sea inmundicia de hombre o de animal, o cualquier otra abominación impura, y luego come de la carne del sacrificio de comunión ofrecido a Yahvé, será ecluido de su pueblo".

[22] Habló Yahvé a Moisés y le dijo: [23] "Di esto a los israelitas: No comeréis grasa de buey, ni de cordero ni de cabra. [24] La grasa de animal muerto o destrozado podrá servir para cualquier uso, pero en modo alguno la comeréis. [25] Porque* todo aquel que coma grasa de animal que suele ofrecerse como manjar abrasado a Yahvé, será excluido de su pueblo. [26]Tampoco comeréis sangre, ni de ave ni de otro animal, en ninguno de los lugares en que habitéis. [27] Todo el que coma cualquier clase de sangre será excluido de su pueblo".

[28] Yahvé habló a Moisés y le dijo: [29] "Di esto a los israelitas: Quien ofrezca a Yahvé un sacrificio de comunión, presente a Yahvé una porción de su sacrificio. [30] Con sus propias manos presentará los manjares que se abrasarán para Yahvé; él mismo presentará la grasa y el pecho: el pecho para que sea consagrado por el rito del balanceo* ante Yahvé. [31] El sacerdote quemará la grasa sobre el altar; el pecho será para Aarón y sus hijos. [32]Reservaréis también al sacerdote*, como tributo, la pierna derecha de vuestros sacrificios de comunión. [33] Esta pierna derecha pertenecerá a aquel de los hijos de Aarón que haya ofrecido la sangre y la grasa de los sacrificios de comunión. [34] Pues yo retengo a los israelitas, de sus sacrificios de comunión, el pecho sometido al rito de balanceo y la pierna reservada, y se la doy, de parte de los israelitas, al sacerdote Aarón y a sus hijos. Es un decreto perpetuo."

[35] Ésta es la porción de Aarón y la porción de sus hijos, en los manjares que se abrasan en honor de Yahvé, desde el día en que fueron presentados para ejercer el sacerdocio de Yahvé. [36] Esto es lo que mandó Yahvé que los israelitas les dieran el día en que los ungió, como decreto perpetuo, de generación en generación. [37] Ésta es la ley del holocausto, de la oblación, del sacrificio de purificación, del sacrificio de reparación, del sacrificio de investidura y del sacrificio de comunión, [38] que Yahvé prescribió a Moisés en el monte Sinaí, el día en que mandó a los israelitas, en el desierto del Sinaí, que presentaran sus ofrendas a Yahvé.

V. 2 Lo señalado entre paréntesis, referente al fuego de la tarde (el v. 5 señala el de la mañana), parece ser una adición poco afortunada.

V. 11 En lugar de «los hijos de Aarón» LXX leen «los sacerdotes».

V. 14 LXX leen «un sacrificio» en lugar de «la presentarás».

V. 22 LXX añaden «del Señor».

V. 7,1: Se entiende que el que ofrece es el «oferente», en singular. En cambio, Pentateuco Samaritano y LXX dicen «ellos».

V. 2 LXX leen «en la base del altar».

V. 3 Pentateuco Samaritano y LXX leen aquí (como en Lv 3,3.9.14; 4,8) «y toda la grasa que está en las entrañas».

V. 12 LXX omiten este «amasadas con aceite» final.

V. 18 «Estará corrompida» mejor que «será abominación».

V. 25 LXX omiten «porque».

V. 30 Otros autores traducen «ofrenda elevada».

V. 32: En lugar de «al sacerdote», la versión siríaca dice «a Yahvé».

Estructura de los caps. 6-7

Estos capítulos pueden dividirse en nueve secciones, cada una de las cuales comienza con «Habló Yahvé a Moisés» (Lv 6, 12; 7, 22. 28) o «Esta es la ley de» (Lv 6,2.7.18; 7,1.11.37), lo que muestra su carácter autoritativo:

6,1: Fórmula introductoria
6,2-6: El holocausto perpetuo
6,7-11: La ofrenda de cereal
6,12: Fórmula introductoria
6,13-16: La ofrenda de cereal del sacerdote
6,17: Fórmula introductoria
6,18-23: La ofrenda de purificación
7,1-10: La ofrenda de reparación
7,11-21: La ofrenda de paz
7,22: Fórmula introductoria
7,23-27: Prohibición de comer grasa o sangre
7,28: Fórmula introductoria
7,29-34: Las porciones del sacerdote de la ofrenda de paz
7,35-38: Sumario

Comentario

Si Lv 1-5 estaba dirigido a los israelitas en general, especialmente a los laicos, para enseñarles todo lo referente a su participación en los sacrificios y al tipo de animal que deben ofrendar en cada caso, estos capítulos están dirigidos especialmente a los sacerdotes (aunque los

destinatarios de 7,11-36 pueden ser también laicos), constituyendo así un complemento a los cinco capítulos anteriores. Cinco de las secciones señaladas se titulan *tôrôt* (plural de *tôrâ*), esto es, «instrucciones» que Yahvé comunica a los sacerdotes (6,2.7.18; 7,1.11.37; cf. 11,46; 14,2; Nm 6,13). El tema principal de estos capítulos es la comida del alimento sacrificial (Lv 6,9.11.16.19...): quién puede comer qué y dónde. En la mayoría de los casos sólo los sacerdotes pueden comer de los sacrificios, pero los laicos pueden repartirse parte de las ofrendas de los sacrificios de comunión. Las normas de estos capítulos en gran parte se solapan con las que ya aparecieron en caps. 1-5, aunque varían el orden de presentación (caps. 1-5: holocausto, cereal, comunión, purificación y ofrenda de reparación; caps. 6-7: holocausto, cereal, cereal para el sacerdote [el cual no se menciona en caps. 1-5], purificación, reparación y ofrendas de comunión) y la motivación de ese orden (en caps. 1-5 el motivo parece ser teológico, al comenzar con las ofrendas que ofrecen un «calmante aroma para Yahvé», mientras en caps. 6-7 el orden es motivado por la frecuencia de los sacrificios). Los capítulos concluyen con un breve sumario de todo lo anterior (Lv 7,37-38).

La sección comienza dirigiéndose una vez más Yahvé a Moisés, quien debe transmitir a Aarón y sus hijos la «ley del holocausto» (6,1). Se vuelve a subrayar el papel mediador de Moisés. A pesar de la importancia de Aarón, Yahvé no se dirige a él directamente, sino a través de Moisés. El holocausto perpetuo (6,2-6), del que ya se habló en Lv 1, implica dos sacrificios diarios, uno por la tarde y otro por la mañana, cuyas disposiciones son semejantes a las de Ex 29,38-42 y Nm 28,2-8, aunque en estos textos sólo se prescribe el sacrificio matutino. Durante la monarquía parece que sólo se realizaba el holocausto de la mañana, y por la tarde una ofrenda de cereales (2 R 16,15); mucho más tarde, Ezequiel sólo contemplará un sacrificio diario (Ez 46,13-15). Seguramente estas disposiciones levíticas son tardías, exílicas o, más bien por su posibilidad de cumplimiento, postexilícas, del periodo del Segundo Templo. En estos versículos se insiste en que el fuego del altar de los holocaustos nunca debe extinguirse, un tipo de ritual importante también entre los antiguos griegos. El fuego sacrificial debía ser «continuo» (*tamîd*; v. 6; cf. 24,3; Ex 25,30; Dt 11,12; 1 R 10,8). Con la palabra *tamîd* también se designa a la «ofrenda de grano continua» (Nm 4,16; Ne 10,34), e incluso se usa para los actos personales de devo-

ción: de una persona se espera que confíe en el Señor «continuamente» (Os 12,7), que le rece continuamente (Sal 34,2; 71,6) y que guarde continuamente su ley (Sal 119,44). Aunque el texto no señala por qué debe arder siempre el fuego del altar, cabe suponer que sea para conseguir un calmante aroma perpetuo para Yahvé. Para conseguirlo, el sacerdote lo alimentará todas las mañanas con leña, sobre la que quemará el holocausto y la grasa (v. 5). Según Ne 10,35 y 13,31, se echaba a suertes la ofrenda de leña que debía traer cada familia anualmente (práctica probablemente motivada por la carencia de leña para los abundantes sacrificios). La Misná (*Ta'anit* 4,5) regula nueve fechas del año en las que diferentes familias debían realizar los sacrificios de leña: el día 1 de Nisán (marzo-abril); el 20 de Tammuz (junio-julio); el 5, 7, 10, 15 y 20 de Ab (julio-agosto); el 20 de Elul (agosto-septiembre) y el 1 de Tébet (diciembre-enero). La misma Misná (*Tamid* 2,3) estipula que toda leña es válida para el sacrificio, salvo la de olivo y la de cepa, sin explicar la razón; pero el Talmud de Babilonia (*Ta'anit* 29b) lo atribuye al hecho de que son maderas que no arden bien y producen demasiado humo. Según el *Testamento Leví* 9,12 (cf. *Jubileos* 21,12), sólo se puede ofrecer «al Señor (la leña de) doce árboles de hoja perenne, como me enseñó Abrahán a mí». El Documento de Damasco de Qumrán también menciona la ofrenda de leña, de la que dirá que, como las demás ofrendas, no puede ser realizada por mano impura que contamine el altar (CD 11, 18-19).

A diferencia de otras costumbres cultuales del Próximo Oriente antiguo, en las que el sacerdote oficiaba desnudo, en el antiguo Israel se regula que el sacerdote debe cubrirse especialmente sus genitales (v. 3; cf. Ex 20,26; 28,42). El cambio de vestiduras del sacerdote al trasladar las cenizas del holocausto desde el altar a un lugar puro fuera del campamento (vv. 3-4) se explica, según el profeta-sacerdote Ezequiel, «con el fin de no santificar al pueblo con sus vestiduras» (Ez 44,19), ya que en tal caso el pueblo se convertiría en sagrado y no podría entonces realizar ninguna actividad profana. Lógicamente, al tratarse de un holocausto en el que se quema toda la carne, no queda nada para alimento del sacerdote.

Para la ofrenda de cereal (6,7-11) se sigue el ritual ya mencionado en cap. 2, aunque sintetizándolo y detallando lo referente a lo reservado para los sacerdotes, los «hijos (varones) de Aarón» (aquí los LXX traducen directamente «sacerdotes»). Lo mismo que el sacrificio

expiatorio (cap. 4) y el sacrificio de reparación (cap. 5), la oblación es «cosa sacratísima» (v. 10; *qodeš qodašîm*; superlativo de «santo»; cf. 2,3) ya que es ofrenda dada a Yahvé ante el altar, razón por la que no puede ser contaminada con levadura. El adjetivo «santo» se usa aquí en sentido no tanto ético, sino en cuanto se trata de algo que es separado para Yahvé. Como consecuencia de esto, sólo los sacerdotes pueden comer de ella en un lugar sagrado, en el atrio de la Tienda del Encuentro (vv. 9-10). Podían ser «cosas sacratísimas» o santísimas los sacrificios como tales (oblación, sacrificio de purificación o de reparación), los panes de la proposición (24,9) y lo consagrado al *jerem* o anatema (27,28). El banquete posterior al sacrificio es exclusivo de «los varones de los hijos de Aarón», y a los laicos les está prohibido tocar lo ofrecido en el santuario porque quedarían santificados y expuestos a la profanación en su vida cotidiana (v. 11). Algunos autores matizan que todo lo que es impuro es contagioso (cf. 7,19-20), pero lo que es santo no lo es porque un objeto sea santo al ser consagrado; y por esta razón prefieren traducir *kol 'ašer* por «todo el que» en lugar de «todo lo que» (v. 11; lo mismo en 6,20), siendo ciertamente cualquiera de las dos una traducción legítima del hebreo, aunque la mayoría de comentaristas modernos se inclina por la primera («todo el que»). El testimonio del profeta Ageo parece apoyar la traducción «todo el que», al entender que las cosas consagradas no transmiten la santidad (caso de la carne consagrada que toca cualquier alimento), pero la impureza humana (provocada en este caso por el contacto con un cadáver) sí se puede contagiar a las cosas (Ag 2,12-13). Según Ex 29,37 y 30,29, tocar el altar, el arca o el mobiliario de la Tienda del Encuentro supone quedar consagrado. Pero, como en 6,11, no queda claro si se refiere también a cosas o sólo a personas, porque se puede traducir tanto por «todo lo que toque» como por «todo aquel que toque» (lo mismo ocurre con las traducciones a idiomas modernos de la versión del Neofiti I de Ex 29,37). Por su parte, la Misná (*Zebajim* 11,1) contempla que los vestidos salpicados con la sangre de los sacrificios expiatorios deben ser lavados. Sea como fuere, lo que busca Lv 6,11 es prevenir que ningún laico toque nada de la comida reservada a los sacerdotes.

Los vv. 12-16, ausentes del Códice Alejandrino de los LXX, tienen como objeto la ofrenda de cereal propia del sacerdote. Se trata de una ofrenda mínima que se debe repartir equitativamente entre la mañana y la tarde, pero que queda realzada al realizarse todos los días («obla-

ción perpetua», v. 13; otra vez el término *tamîd*) y ser quemada enteramente (por lo que el sacerdote no podía comer nada de ella; v. 16). El término utilizado para decir que «toda» la ofrenda debe ser quemada no es el tradicional para designar al holocausto (*'olâ*), sino *kalîl*, que suele aplicarse a lo que está entero o completo (cf. Is 2,18, donde se menciona a los ídolos «completamente» abatidos), término con el que antiguamente se designaba al holocausto (cf. Dt 33, 10; 1 S 7,9; Sal 51,21). Seguramente, esto sea indicio de que antiguamente los sacrificios de grano se ofrecían diariamente por derecho propio, aunque más tarde llegaron a ser parte del holocausto diario. Sin embargo, esta condición de perpetuidad que se otorga a este sacrificio contrasta con la ofrenda del «día de su consagración» (v. 13), pues este día es único. Además, Lv 8,26-28, que describe el ritual de investidura del sacerdote, difiere un tanto de lo que aquí se prescribe. Probablemente, 6,13 es una inserción tardía y mal encajada. Nótese, además, que en el v. 15 se habla del «sacerdote ungido» (el sumo sacerdote), mientras en el v. 13 se habla de «Aarón y sus hijos», una expresión más tardía para denominar al sumo sacerdote. La ofrenda, preparada con aceite, será ofrecida frita y partida en trozos como calmante aroma para Yahvé (v. 14).

Nm 4,16 y Ne 10,34 se refieren también a la ofrenda de cereal del sumo sacerdote, y la cita de Nehemías apunta a que este sacrificio, al menos en su tiempo, era costeado por la comunidad («un tercio de siclo al año para el servicio del templo de nuestro Dios»). Fuera del Levítico, Ez 46,14 ofrece la primera referencia a este sacrificio matutino (cf. Si 45,14), el cual, según Flavio Josefo, se siguió realizando durante los respectivos asedios de Pompeyo a Jerusalén en el 63 a.C. (*Antigüedades Judías* XIV,65) y de Tito en el 70 d.C. (*La Guerra de los Judíos* VI,94). Otros textos preexílicos del AT ya mencionaban el sacrificio vespertino (cf. 1 R 18,29.26; 2 R 16,15). La Misná (*Menajot* 4,5; cf. 6,2) prescribe que, en caso de que el sumo sacerdote falleciera antes de ofrecer la segunda mitad de la ofrenda correspondiente a la tarde, debe nombrarse a otro sacerdote, quien traerá su propia décima de medida, la dividirá, ofrecerá una mitad por el sacrificio de la tarde y la otra la dejará perder. En ningún caso podrá ofrecer la otra mitad que quedaba de la ofrenda de su predecesor. Para los cristianos, Jesús es el Sumo Sacerdote que no necesita realizar sacrificios diarios, ni por sus propios pecados, porque carecía de ellos, ni por los del pueblo, porque al ofrecerse a sí mismo su sacrificio lo fue para siempre (cf. Hb 7,27).

Lv 6,17-23 se centra en el sacrificio de purificación, ya legislado en Lv 4,1 - 5, 13. La carne del sacrificio deberá ser comida en lugar santo pues se trata de una «cosa sacratísima» (v. 18). La Misná (*Zebajim* 5,3) especifica que «los sacrificios eran comidos en el interior, desde las cortinas». Hay una contradicción entre los vv. 19 y 22, pues el primero señala que la carne será comida por el sacerdote oficiante, mientras que el segundo, en lo que parece ser un añadido posterior, amplía los comensales a «todo sacerdote varón». Quizá se explique entendiendo que el sacerdote oficiante debe comer una parte de la carne y dejar el resto para los demás sacerdotes. Coherentemente con lo dicho en Lv 6,11, en el v. 20 *kol 'ašer* debe traducirse por «todo el que», resultando: «Todo el que entre en contacto con esta carne quedará consagrado». «Consagrado» significa que llegará a ser propiedad del santuario. Sin embargo, ciertos autores consideran que aquí *kol* se refiere a cosas y excluye a personas. Los vv. 20-21 sugieren que la santidad sólo podía desaparecer por destrucción del objeto o por su lavado. Si la sangre del sacrificio salpica la ropa del oficiante, deberá ser lavada en lugar santo (v. 20; cf. Misná, *Zebajim* 11,1), y la vasija donde se coció la carne habrá de ser rota, si era de barro, o fregada y lavada con agua, si era de bronce (lo que parece llegó a ser más frecuente con el tiempo; cf. Ex 38,3). Esta distinción quizá se explique porque es más fácil limpiar la superficie de bronce que no limpiar a fondo una vasija de barro a la que la ofrenda sagrada ha impregnado más profundamente sus poros. Para la secta de Qumrán, la vasija de barro debe romperse porque está impura y no puede limpiarse (cf. 11QT 50,18). Las vasijas y los vestidos que han entrado en contacto con la ofrenda reciben un tratamiento especial por este hecho, pero no por quedar consagrados. Quizá se trate de los restos de una antigua mentalidad mágica. La desconsagración de la persona que ha cumplido su voto de nazireato se realiza ofreciendo todos los sacrificios (holocausto, de purificación, de comunión), salvo la ofrenda de reparación, y cortándose el nazireo su larga cabellera para echarla al fuego que arde debajo del sacrificio de comunión (cf. Nm 6,13-20). Finalmente, aquella víctima de purificación cuya sangre haya sido introducida en la Tienda del Encuentro no podrá ser comida, sino que será consumida por el fuego (v. 23), como eran los casos del sacrificio de purificación del sumo sacerdote y de toda la comunidad contemplados en Lv 4,1-21.

En 7,1-6 se describe el ritual del sacrificio de reparación del que ya se habló (pero no se especificó) en cap. 5. El ritual es prácticamente el mismo que el contemplado para el sacrificio de purificación de personas individuales (cf. 4,27-31) con la salvedad de que se sigue el ritual de sangre del holocausto y el sacrificio de comunión, es decir, la sangre se derrama alrededor del altar (v. 2). Los sacerdotes varones podrán comer de él en lugar sagrado (v. 6).

Por su parte, 7,7-10 ofrece un apéndice relativo a los derechos de los sacerdotes: las víctimas de los sacrificios de purificación y de reparación (cuya ley es la misma, lo que parece equiparar la santidad de ambos; v. 7) pertenecen al sacerdote oficiante (como en 6,19, pero en contra de 6,22 y 7,6), lo mismo que la piel de la víctima de un holocausto y toda oblación cocida al horno o preparada en cazuela o sartén, mientras que la oblación amasada con aceite o seca se repartirá a partes iguales entre todos los sacerdotes.

La sección 7,11-18 contempla tres tipos de sacrificios de comunión: de alabanza o acción de gracias (*tôdâ*), votivos (*neder*), como cumplimiento de un voto o promesa hecha a Yahvé, y espontáneos o voluntarios (*n^{e}dabah*). En 2 Cro 29,31 y 33,16 aparecen juntos los sacrificios de comunión y de acción de gracias. Es probable que el sacrificio de alabanza como acción de gracias por los beneficios recibidos de Yahvé (cf. Jr 33,11; Am 4,5; Sal 50,14.23; 56,13) incluyera, al menos en ocasiones, una confesión pública de dichos favores ante la comunidad (cf. Sal 66,16; 107,8.21-22; 22,26-27; 116,17-19). Al animal sacrificado acompañaban en calidad de *minjâ* diversas ofrendas vegetales (vv. 12-13), un tanto distintas a las de Nm 15,8-9, entre ellas tortas de pan fermentado (en contradicción con Lv 6,10), quizá reflejo de una costumbre ritual más antigua. De todo ello una parte corresponde al sacerdote oficiante (v. 14), quien deberá comer la carne del sacrificio de alabanza el mismo día de su realización (v. 15), posiblemente a causa de su carácter sagrado y con el fin de evitar toda contaminación o robo. Esa porción es la *t^{e}rûmâ*, traducida aquí como «tributo» (v. 14), suponiendo la raíz hebrea *rwm* («ser eminente»), derivada a su vez del babilonio, o suponiendo la raíz hebrea *trm* («imponer una contribución»), asociándolo al asirio *taramu*. Otros expertos traducen «algo que se sustrae» (para Yahvé, cf. Lv 2,9) o «alzamiento», porque la porción era alzada por el sacerdote en gesto de ofrecimiento a Yahvé, aunque luego se retiraba y reservaba como alimento para los sacerdotes.

Los vv. 16-21 contemplan las modalidades, dentro del sacrificio de comunión, del sacrificio votivo (*neder*) en cumplimiento de una promesa hecha a Yahvé y del sacrificio espontáneo o voluntario (*n^e^dabâ*; cf. 22,18-23). En estos casos, y a diferencia del sacrificio de acción de gracias, el banquete postsacrificial podía realizarse el "día siguiente" (v. 16). La obligación de quemar al tercer día lo que no se ha terminado de comer de los sacrificios votivos (v. 17) se debe a que en muchas culturas se entendía que a partir de ese día un cuerpo muerto comenzaba a descomponerse (cf. Os 6,2; Jn 11,39). Comer la carne del sacrificio al tercer día o después de que haya tocado algo impuro equivalía a anular el sacrificio y caer en iniquidad, ya que estará "corrompida" (v. 18). El término hebreo utilizado es *piggûl*, que sólo reaparecerá en Lv 19,7; Is 65,4 y Ez 4,14. La cuestión del origen etimológico de esta palabra no está resuelta, y también podría traducirse, por las alusiones de estas citas bíblicas (y la de Ex 29,34) a carnes originariamente sagradas pero ahora impuras por haberse superado su tiempo límite prescrito de consumición, como carne "profanada", "detestable". Quien incurriese en estado de impureza por la razón que fuera (cf. 5,2-3.11-15), como tocar algo impuro, fuese inmundicia humana o animal (sobre los animales impuros véase cap. 11), y comía de la carne del sacrificio, debía ser exterminado (o excluido) del pueblo (vv. 20-21). Este castigo divino era aplicado especialmente a pecados de carácter sexual y religioso (cf. 7,21.25.27; 17,4.9; 18,29; 19,8; 20,17-18; 22,3), e implicaba la exclusión de la comunidad israelita y del culto (sin señalar por cuánto tiempo) y la posibilidad en algunos casos de ser condenado a muerte (cf. Nm 15,30-36, caso de violación del sábado). El sentido de extirpación aparece claramente en textos como Sal 109,13; Rut 4,10 y Ml 2,12 (cf. Nm 16,33). En diversas tradiciones rabínicas tal exclusión implicaba una muerte prematura o ausencia de descendencia, o ambas a la vez, e incluso (en el caso de Maimónides, *Teshuva* 8,1) la muerte del alma junto con la del cuerpo. En cualquier caso, siempre esta amenaza de exterminio o exclusión subraya que sólo los animales y las personas perfectas pueden participar del culto a Yahvé.

La sección 7,22-27, introducida por la fórmula «Habló Yahvé a Moisés...», parece desligarse un tanto del contexto del capítulo, para centrarse en una serie de restricciones en la comida de los animales del sacrificio pacífico. Es prerrogativa exclusiva de Yahvé la grasa del buey, el cordero y la cabra (cf. 3,3-5.9-11.14-16), de la que nadie puede

comer (v. 23). Tampoco podía ser comida la grasa de un animal muerto o despedazado por las fieras (v. 24; cf. Ex 22,30; Lv 22,8; Dt 14,21), la cual era impura y transmisora de impureza a través de su ingestión (cf. 11,39; 17,15), aunque sí podía ser utilizada para cualquier otro tipo de uso no especificado. Comer de la grasa reservada a Yahvé se castigaba con la exclusión del pueblo (v. 25), la misma pena que en el caso de comer cualquier tipo de sangre en cualquier lugar (v. 26; cf. 3,17; 17,10-14; 19,26; Dt 12,16.23-24; 15,23), ya que se trata del principio de vida y el instrumento para la expiación humana (cf. 17,10-12).

Los vv. 28-36 son una ley complementaria que explica y amplía lo que es la *t*^{e}*rûmâ*, la porción correspondiente a los sacerdotes (en 7,14 se hablaba de este término como «tributo» a Yahvé). Concretamente, 7,32-34 señala lo que corresponde de la víctima del sacrificio de comunión a los sacerdotes: la pierna derecha al sacerdote oficiante y el pecho al colectivo de sacerdotes. Por el contrario, según Dt 18,3, lo que le corresponde al sacerdote en los sacrificios de comunión es la espaldilla, las quijadas y el cuajar. Quizá estas diferencias se expliquen como distintas formas de actualizar y flexibilizar una norma que es más antigua que la reflejada en ambos libros. En un templo cananeo de Laquis se encontraron sobre el altar las partes anteriores de patas traseras de varios animales.

Estos derechos de los sacerdotes incluían primero un canon o tributo (*t*^{e}*rûmâ*), que el oferente paga al oficiante (cf. Ex 25,2-3; 30,13ss; Lv 10,15; 22,12; Nm 31,29.41), y después lo que ofrece Yahvé como don a los sacerdotes (cf. Ex 35,22; Lv 14,12.21.24; 23,15; 17,20; Nm 8,13ss). Este rito es un «gesto de presentación" o «dedicación» (*t*^{e}*nûpâ*) que supone un ir y venir que expresa el movimiento de transferencia de la ofrenda: tanto del oferente a Yahvé como de éste al sacerdote. Por eso suele traducirse dicho término hebreo, como aquí, por «balanceo» (haciéndolo derivar de *nwp*, «agitar», «balancear», «mecer»), porque el pecho era mecido o balanceado delante de Yahvé en gesto que simulaba ofrecerlo o arrojarlo al fuego, aunque luego fuera retirado para ser comido por los sacerdotes. De igual manera, a veces se traduce *t*^{e}*rûmâ* por «ofrenda elevada» (haciéndolo derivar de *rwm*, «ser alto», «ser elevado»). Los LXX en ocasiones traducen ambas palabras de igual manera, generalmente como «dedicación», lo que indica que el judaísmo alejandrino no las distinguía claramente. Hoy sigue discutiéndose su significado real, pero muchos comentaristas y traducciones siguen la

interpretación rabínica de la Misná, que entiende la t^{e}*nûpâ* y la t^{e}*rûmâ* como una «agitación ritual» compuesta, respectivamente, de un gesto horizontal (extender y volver) y otro vertical (elevar y bajar):

¿De qué manera se hace? Coloca los dos panes encima de los corderos, pone las dos manos debajo de ellos y los llevaba de una parte a otra, subía y bajaba, puesto que está escrito: "que es balanceado y alzado". La agitación ritual tenía lugar en el lado oriental, mientras que el acercamiento en el occidental. El balanceo ritual precedía al acercamiento. La oblación del *ómer* y la oblación de los celos requerían el balanceo ritual y el acercamiento. El pan de la proposición y la oblación de las libaciones no requieren ni balanceo ritual ni acercamiento (*Menajot* 5, 6).

Lv 7,35-38 sirve como conclusión de Lv 6-7, pero también (especialmente los vv. 37-38) como conclusión de la amplia sección relativa a los sacrificios (Lv 1-7). Los vv. 35-37 probablemente se deben al redactor secundario del que ya se ha dicho que muestra un interés particular por las porciones de los sacerdotes, cuyos derechos aparecen sustentados en una orden que Yahvé dio el día en que ungió a los sacerdotes (anunciada en Ex 29 y que se describirá en Lv 8): «como decreto perpetuo, de generación en generación» (Lv 7,36), es decir, como derecho divino para siempre, inalterable. Por su parte, los vv. 37-38 son la conclusión final y el resumen de Lv 1-7, sección centrada en «la ley del holocausto, de la oblación, del sacrificio de purificación, del sacrificio de reparación, del sacrificio de investidura y del sacrificio de comunión» (v. 37). Este tipo de sumarios también pueden encontrase en otros lugares del Levítico (cf. 11,46; 13,59; 14,54-57; 15,32-33). Pero la referencia al «sacrificio de investidura» parece una glosa, pues no se trata propiamente de él en Lv 1-7, aunque es posible que el glosador lo haya visto así en 7,35. La sección se cierra igual que se abrió, con una referencia histórica a Moisés, a quien Yahvé prescribe la legislación del Sinaí (v. 38). Para la tradición sacerdotal, Moisés no sólo recibió el Decálogo en el Sinaí, sino también las leyes concernientes a la construcción del Tabernáculo y todo su mobiliario (cf. Ex 31,18; 34,32). Pero más que el final de la legislación cultual, lo que señala esta referencia al Sinaí es el arranque de todo el ordenamiento jurídico-religioso de Israel, ordenamiento que se irá desarrollando a lo largo del desierto y «desde la Tienda del Encuentro» (Lv 1,1).

CAPÍTULO 2

LA INVESTIDURA DE LOS SACERDOTES (8,1 – 10,20)

Los caps. 8-10 del Levítico pueden considerarse, de alguna manera, la continuación natural de Ex 35-40, sección atribuida claramente a la tradición sacerdotal (P), que narra la realización de las normas estipuladas en Ex 25-31 relativas a la construcción del Santuario y al culto. La sección anterior dedicada a las leyes sobre los sacrificios (Lv 1-7) ha provocado la interrupción del cumplimiento de aquellas normas, especialmente las contempladas en Ex 28,41; 29 y 40,12-15, referidas a la investidura sacerdotal y a la inauguración del culto en la Tienda del Encuentro. Como se verá a lo largo del comentario, Lv 8-10 parece proceder de una mano distinta a la de Lv 1-7, especialmente porque se diferencia de estos capítulos en algunos procedimientos sacrificiales. Sucintamente, el contenido de Lv 8-10 es el siguiente:

Cap. 8: ordenación de Aarón y sus hijos (día 1)
Cap. 9: ordenación de Aarón (día 8) - primeros sacrificios aceptados de Aarón
Cap. 10: ofrendas rechazadas de los hijos de Aarón

1. Ritos de la ordenación (8,1-36)

8 [1] Yahvé habló así a Moisés: [2] "Toma a Aarón y a sus hijos, y las
vestiduras, y el óleo de la unción, y el novillo para el sacrificio
de purificación, y los dos carneros y el canastillo de los ázimos; [3] y
congrega a toda la comunidad a la entrada de la Tienda del
Encuentro." [4]Moisés hizo como Yahvé le había mandado, y se con-

gregó* la comunidad a la entrada de la Tienda del Encuentro. 5
Moisés dijo a la comunidad: “Esto es lo que Yahvé ha ordenado
hacer”. 6 Moisés mandó entonces que se acercaran Aarón y sus
hijos y los lavó con agua. 7 Le impuso a Aarón la túnica y se la ciñó
con la faja; lo vistió con el manto y le puso encima el efod, y se lo
ciñó atándoselo con la cinta del mismo efod. 8 Luego, le impuso el
pectoral, en el que depositó el *urim* y el *tumim*. 9 Colocó la tiara
sobre su cabeza y puso en su parte delantera la lámina de oro, la
diadema santa, como Yahvé había mandado a Moisés. 10 Después
Moisés tomó el óleo de la unción y ungió la Morada con todas las
cosas que contenía, y así las consagró. 11 Hizo siete aspersiones
sobre el altar* y lo ungió con todos sus utensilios, así como la pila
con su base, y así los consagró. 12 Y, derramando óleo de la unción
sobre la cabeza de Aarón, lo ungió y lo consagró. 13 Luego Moisés
mandó que se acercaran los hijos de Aarón; los vistió con las túni-
cas, les ciñó la faja y les puso las mitras, como Yahvé había man-
dado a Yahvé.

14 Después hizo* traer el novillo para el sacrificio de purifica-
ción, y Aarón y sus hijos impusieron las manos sobre la cabeza del
novillo, víctima de purificación. 15 Moisés lo inmoló. Tomó la san-
gre y untó con su dedo los cuernos del altar; todo alrededor, para
purificarlo. Después derramó la sangre al pie del altar; de esta
manera lo consagró haciendo por él la expiación. 16 Tomó luego
toda la grasa que cubre las entrañas, el lóbulo del hígado y los dos
riñones con su grasa; y lo quemó Moisés sobre el altar. 17 Pero el
resto del novillo, la piel, la carne y los excrementos, los quemó
fuera del campamento, como Yahvé había mandado a Moisés. 18
Después hizo traer el carnero del holocausto. Aarón y sus hijos
impusieron las manos sobre su cabeza. 19 Moisés lo inmoló y roció
con la sangre todos los lados del altar. 20 El carnero fue descuarti-
zado y Moisés quemó la cabeza, los trozos y la grasa. 21 Después de
lavar en agua las entrañas y las patas, Moisés quemó todo el car-
nero sobre el altar, como holocausto de calmante aroma, manjar
abrasado para Yahvé, como Yahvé había mandado a Moisés. 22 Hizo
luego traer el segundo carnero, el carnero del sacrificio de investi-
dura, y Aarón y sus hijos impusieron las manos sobre la cabeza del
carnero. 23 Moisés lo inmoló y, tomando parte de su sangre, untó el
lóbulo de la oreja derecha de Aarón, el pulgar de su mano derecha

y el dedo gordo de su pie derecho. [24] Después Moisés hizo que se
acercaran los hijos de Aarón, les untó con la sangre el lóbulo de la
oreja derecha, el pulgar de su mano derecha y el dedo gordo de
su pie derecho; y derramó la sangre sobre el altar, todo alrededor.
[25] Tomó luego la grasa, el rabo, toda la grasa que cubre las entra-
ñas, el lóbulo del hígado, los dos riñones con su grasa y la pierna
derecha. [26] Sacó del canastillo de los ázimos* que estaba ante Yahvé
un pan ázimo, una torta de pan amasada con aceite y otra torta
untada, y los puso sobre la grasa y sobre la pierna derecha. [27] Lo
puso todo esto en manos de Aarón y en manos de sus hijos, e hizo
con ello el rito del balanceo ante Yahvé. [28] Luego Moisés lo tomó de
sus manos y lo quemó en el altar, encima del holocausto. Fue el
sacrificio de investidura, calmante aroma, manjar abrasado en
honor de Yahvé. [29] Moisés tomó entonces el pecho e hizo con él el
rito del balanceo ante Yahvé; era ésta la porción del carnero de la
investidura que correspondía a Moisés, como Yahvé se lo había
mandado. [30]Después Moisés tomó óleo de la unción y sangre de la
que había encima del altar; y roció a Aarón y sus vestiduras, así
como a sus hijos y las vestiduras de sus hijos.

[31] Moisés dijo a Aarón y a sus hijos: "Coced la carne a la entrada
de la Tienda del Encuentro* y comedla allí mismo; comed también
el pan del canastillo de la investidura tal como lo he mandado
diciendo: Aarón y sus hijos lo comerán. [32] Quemaréis las sobras de
la carne y del pan. [33] Y no os apartaréis de la entrada de la Tienda
del Encuentro por espacio de siete días, hasta que se cumplan los
días de vuestra investidura; porque siete días durará vuestra inves-
tidura. [34] Yahvé ha mandado que se proceda como se ha procedido
hoy para hacer expiación por vosotros. [35] Así os quedaréis siete días,
día y noche, a la entrada de la Tienda, guardando la norma de
Yahvé, y así no moriréis, pues así me fue ordenado*" [36] Aarón y sus
hijos hicieron cuanto Yahvé había mandado por medio de Moisés.

V. 4 En lugar de «se congregó», LXX leen «congregó» (se entiende que Moisés es el sujeto).

V. 11 LXX añaden «y lo santificó».

V. 14 Aquí, y en los vv. 16, 18, 19, 22, 24 y 28, LXX añaden «Moisés», dejando de esta manera más claro quién es el sujeto.

V. 26 En lugar de «los ázimos», LXX leen «la consagración»,

V. 31 LXX añaden «en un lugar santo».

V. 35 LXX leen «el Señor Dios me ordenó» en lugar del hebreo «me fue ordenado».

Estructura de cap. 8

8,1-3: Doble mandato de Yahvé a Moisés:
v. 1: fórmula introductoria;
v. 2: de tomar a Aarón, vestiduras, aceite...;
v. 3: de congregar a la asamblea.
8,4-30: Obediencia de Moisés:
vv. 4-5: congregación de la asamblea;
vv. 6-9: Moisés viste a Aarón;
vv. 10-13: unción de Aarón;
vv. 14-17: ofrenda de purificación;
vv. 18-21: holocausto;
vv. 22-30: ofrenda de paz.
8,31-35: Instrucciones de Moisés a Aarón:
v. 31a: fórmula introductoria;
vv. 31b-35: instrucciones.
8,36: Obediencia de Aarón y sus hijos.

Comentario

Como ya se ha dicho, y a diferencia de la sección anterior (caps. 1-7), aquí no hay preceptos, sino la descripción de una serie de actos rituales que pretenden llevar a cabo lo estipulado en Ex 29,1-37. Como en el Éxodo, Moisés vuelve a ser mediador entre los israelitas y Yahvé, al convertirse también en el encargado de consagrar a los sacerdotes, lo que cumplirá llevando a cabo tres sacrificios: un sacrificio de purificación (8,14-17), un holocausto (8,18-21) y un sacrificio especial de ordenación (8,22-36). La expresión «como Yahvé había mandado a Moisés» (8,9.13.17.21.29) sitúa el origen del culto israelita y del sacerdocio en la voluntad divina, y no en la costumbre, aunque su origen histórico es muy dudoso, y en particular el del sacerdocio aarónico, cuyos textos más frecuentes son del sacerdotal (P), los cuales inciden en su carácter hereditario. Filón de Alejandría (20 a.C. - 50 d.C.), sin embargo, subraya que Moisés no eligió a Aarón y sus hijos por ser su familia, sino por su piedad y santidad (*Vida de Moisés* 2,142). Las tareas principales de los sacerdotes eran los sacrificios, los ritos de purificación y las bendiciones (cf. Nm 6,22-27). Los textos antiguos, no así la tradición sacerdotal, incluyen la función de

pronunciar oráculos y dar instrucciones relativas a la Torá (cf. Dt 33,7; Jc 18,5; 1 S 14,41; 28,6; Os 4,6: Mi 3,11; So 3,4; Jr 2, 8; Ml 2, 7).

En la ceremonia de la ordenación sacerdotal, Moisés ejerce de sacerdote con plenas facultades, y Aarón y sus hijos, paradójicamente, de laicos, cuya única función es imponer las manos sobre la víctima y comer la parte que les corresponde (vv. 14.18.22.31). Más aún, de alguna manera, podría decirse que Moisés, en su condición de líder del pueblo, está también ejerciendo de rey, ya que en otros lugares del AT es precisamente éste quien ofrece sacrificios: Saúl en Guilgal (1 S 13,9-10), David en Jerusalén (2 S 6,13.17-18; 24,25), Salomón en Gabaón (1 R 3,4.15) y en Jerusalén (1 R 8,5.62-64; 9,25), Jeroboán en Betel (1 R 12,32-33) y Ajaz en Jerusalén (2 R 16,12-13). Esto no era extraño en el contexto del Próximo Oriente antiguo. En textos de la antigua Mesopotamia, la persona que dedicaba el templo e investía a sus sacerdotes era precisamente el rey. Además, es a Moisés a quien Yahvé revela los rituales sacrificiales (Lv 1-7) y, por tanto, sólo él podía investir correctamente a Aarón y sus hijos. Este ritual de investidura, desde una perspectiva antropológica, parece un «rito de pasaje», que es como suelen denominarse los ritos que acompañan cada cambio de lugar, estado, posición social o edad. Su solemnidad queda subrayada al realizarse ante «toda la comunidad» (*'edâ*), la cual sólo es mencionada en el v. 3 para luego reaparecer como «pueblo» en 9,23-24, ante el que se manifiesta la «gloria de Yahvé» para refrendar todo el ritual precedente. Moisés hizo «como Yahvé le había ordenado» (v. 4) y reúne a la comunidad ante la Tienda del Encuentro; y, con el fin de subrayar que la autoridad de lo ordenado no viene de él sino de Yahvé, les dirá: «Esto es lo que Yahvé ha ordenado hacer» (v. 5), expresión típica de P (cf. Ex 16,16.32; 35,4; Lv 9,6; 17,2; Nm 30,2; 36,6). La frase «como Yahvé había mandado» se repite constantemente a lo largo de Lv 8-10 (como también en Ex 39-40) para subrayar la estricta obediencia que Aarón y el pueblo deben a las instrucciones de Yahvé (Lv 8,4s.9.13.17.21.29.34.36; 9,6s.10.21; 10,7.13.15). Esta estricta obediencia debida contrasta con las continuas murmuraciones del pueblo en el desierto a la salida de Egipto (Ex 15,22 - 17,16) y con la actitud idolátrica del pueblo y de Aarón en el episodio del becerro de oro (Ex 32-33). A su vez, refuerza por mandato divino la autoridad del sacerdocio aarónico como el único auténtico y autorizado por Yahvé.

Sin embargo, hay que reconocer que por los textos no es posible deducir que en época preexílica todos los sacerdotes fueran o tuvieran que ser aarónidas, aunque sí puede constatarse que éstos fueron sacerdotes en Betel y habitaron en las demarcaciones judeo-benjaminitas (Jos 21; Jc 20,28). De todas formas, el libro del Levítico, y con él el judaísmo postexílico, hace hincapié en la autoridad y el protagonismo del sacerdocio aarónico. Fuera de la ley sacerdotal, el único texto que refiere la unción de los sacerdotes, en particular a Sadoc, es 1 Cro 29,22, de tiempo postexílico. Frente a la opinión general de que la unción de los sacerdotes es un desarrollo postexílico de un rito que era prerrogativa de los reyes, algunos autores defienden que la unción era realizada para muchas ocasiones en el mundo antiguo, y cita el ejemplo del festival NIN. DINGIR de Emar, en el que se ungía para el servicio divino con aceite y sangre fuera de las murallas de la ciudad. Estos autores consideran que mientras la unción de Aarón (Lv 8,6-12) sugiere un origen natural en el Templo de Jerusalén, la unción de los hijos (Lv 8,13ss; cf. Ex 29) tiene raíces en villas antiguas y santuarios del país.

El primer acto de Moisés consiste en lavar con agua a Aarón y sus hijos, que parece claramente un baño ritual purificatorio, probablemente de cuerpo entero (v. 6; cf. Ex 29,4) y distinto del lavado de manos y pies que deben realizar Aarón y sus hijos antes de entrar en la Tienda del Encuentro (cf. Ex 30,18-21; 40,31). No se dice dónde se realiza ese baño, pero se sobreentiende que a la entrada de la Tienda del Encuentro. La Misná (*Yomá* 3, 3) acota un lugar del santuario para las inmersiones, aunque en Qumrán preferían improvisar un lugar para el baño en lugar de fijar una habitación para ello en su santuario ideal (cf. 11QT 31-33). Volviendo al texto del Levítico, Moisés viste a continuación a Aarón con las ropas sacerdotales (vv. 7-9), gesto que repetirá a la inversa cuando Aarón esté a punto de morir y lo desvista para revestir de sus ropas sacerdotales a su hijo Eleazar (Nm 20,25-28). La túnica era una especie de camisón de media manga hecho de fino lino que llegaba hasta los tobillos, sobre la que iba un manto de lana purpurado en azul (cf. Ex 28,4.31-35; 29,5; 39,22-26). El manto podía ser similar al que cubría el arca en sus desplazamientos (cf. Nm 4,6). El *efod* (palabra cuya etimología es oscura; quizá procedente del egipcio *yfd*: *yfd ntr* significa «atuendo divino») era un delantal de paño bordado en oro, a cuadros de varios colores

(rojo, azul y blanco) suspendido desde los hombros con correas. Se colocaba sobre la túnica y se extendía desde el pecho hasta los muslos (cf. Ex 28,4.6-14.25-28; 29,5; 39,2-7). La cinta del *efod* servía de ceñidor alrededor del cuerpo de Aarón para mantener fijo el *efod* de manera frontal (cf. Ex 28,8.27; 29,5; 39,5.20). El pectoral estaba hecho del mismo material que el *efod* e iba unido a él por medio de anillas doradas y de cadenas en sus cuatro costados (cf. Ex 28,15-30; 29,5; 39,8-21). Tenía doce piedras unidas a él, que representaban las doce tribus de Israel, y un bolsillo en el que se guardaban los *urim* y los *tumim*. Éstos eran pequeños objetos usados en el echado de suertes para adivinar la voluntad de Yahvé (cf. Ex 28,30; Nm 27,21; Dt 33,8; 1 S 14,41 (LXX); 28,6; Esd 2,63 y Ne 7,65). A través de ellos se podía obtener un «sí» o un «no» como respuesta, o incluso un «no hay respuesta» (como en 1 S 28, 6). Su uso declinó durante el postexilio. La tiara era un tocado en forma de turbante (cf. Ex 28,4.37.39; 29,6; 39,31; Lv 16,4). La lámina de oro estaba unida a la diadema santa al frente de la tiara por un cordón azul que llevaba escrito «Consagrado a Yahvé» (Ex 28,36-37; 39,30-31). Precisamente, la palabra hebrea utilizada para «diadema» (*nezer*) significa también «dedicación, consagración» (cf. Lv 21,12; Nm 6,4.5.7.8.12-13). Era el emblema principal que indicaba que Aarón era el representante aceptable de Israel ante Yahvé (Ex 28,38). Tanto la tiara (Ez 21,31) como la diadema (2 S 1,10; 2 R 11,12) eran símbolos de la autoridad real; autoridad que en el postexilio se transferirá al sumo sacerdote. Llama la atención que en esta completa descripción de las vestiduras sacerdotales no se mencionen ningún tipo de calzado, lo que sugiere que los sacerdotes oficiaban descalzos (cf. Ex 3,5; Jos 5,15); ni tampoco los calzones de lino prescritos para cubrir el cuerpo «desde la cintura hasta los muslos» (cf. Ex 28,42).

La importancia y la magnificencia de las ropas sacerdotales, particularmente las del sumo sacerdote, adquiere un valor simbólico y moral en el AT, atestiguado con expresiones como «tus sacerdotes se visten de fiesta» (o «de traje justo», esto es, «de justicia»; Sal 132,9) o «revestido de ropas de salvación» (Is 61,10; cf. Job 29,14). En el NT también Pablo alude al simbolismo del revestimiento de los cristianos con «entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia» (Col 3, 12) y con «la coraza de la fe y de la caridad, con el yelmo de la esperanza de salvación» (1 Ts 5, 8).

Después de vestir a Aarón, cabría esperar su unción como sacerdote, pero se intercala antes (probablemente por obra de un autor que se apoya en Ex 40,9-11) la consagración con el óleo de la unción de la Morada y su mobiliario, junto con el altar (se entiende el de los holocaustos; no se menciona el del incienso; cf. Ex 29,36) y sus utensilios (vv. 10-11). En Ez 43,18-27 se describirá con más detalle la consagración del altar que durará siete días. Aparentemente hay un cierto desorden, ya que se narra la consagración del altar (vv. 10-11) antes de su purificación (descrita en v. 15). El orden lógico es el inverso, como correctamente se apunta en Ex 29,20-21.36-37 y en Lv 16,18-19. Esto es quizá un indicio de que los vv. 10-11 son una interpolación equivocada.

Como hemos podido ver, decir que algo está consagrado implica que está santificado, apartado del ámbito profano y traspasado al ámbito sagrado y exclusivo de Yahvé. El poder profiláctico del aceite era reconocido en el Próximo Oriente antiguo. Se pensaba que poseía un poder intrínseco para impartir vitalidad y repeler el mal de las estatuas de los dioses, aunque Israel rechazó que el aceite tuviera ningún poder mágico (cf. Jc 9,9). Observemos de paso que el v. 10 dice «Morada» (o «Tabernáculo»; *miškan*), y no «Tienda del Encuentro» (*'ohel mo'ed*), como en los capítulos precedentes, indicio de que su autor es distinto. El término «Morada» indica implícitamente una presencia constante o permanente de Yahvé, mientras que «Tienda del Encuentro» alude a encuentros esporádicos con Él. Probablemente la Morada se refiera específicamente al interior de la Tienda del Encuentro, la que queda oculta tras la cortina. Después de esta consagración, Moisés ungirá con el óleo y consagrará a Aarón (v. 12), para después revestir (pero no consagrar; al menos no se especifica) a los hijos de Aarón de manera más sencilla que a su padre (de rango superior por su condición de sumo sacerdote): sólo se mencionan la túnica, la faja y la mitra, distinta del turbante de Aarón (v. 13). Por este rito, los sacerdotes pueden considerarse «ungidos» (cf. Ex 28,41; 29,21; 30,30; 40,15; Lv 7,36; 10,7; Nm 3,3), aunque el «Ungido» por excelencia sea el sumo sacerdote. La unción del sacerdote podía hacerse simplemente untando la cabeza con los dedos impregnados de aceite, pero no necesariamente era así en todos los casos. La unción de un lugar santo (Betel, Gn 28,18; 31,13) o de un rey (1 S 10,1; 2 R 9,3) se hacía por derramamiento del aceite, usando un cuerno en el caso de los reyes (cf. 1 S 16,13; 1 R 1,39). Sal 133,2 insinúa que la

unción del sumo sacerdote (Aarón) podía ser por derramamiento de aceite sobre su cabeza. Todo ello tal «como Yahvé había mandado a Moisés» (v. 13), refiriéndose al ritual de unción de los sacerdotes (cf. Ex 29,7-9, donde, sin embargo, no se menciona la unción de la Morada contemplada en Lv 8,10-11).

La ofrenda de purificación presentada el primer día de sacrificios públicos es una ofrenda general de purificación (8,14-17), que incluye tanto a los sacerdotes como al altar (cf. Ex 29,36), y no la presentada por un pecado específico cometido por el sumo sacerdote, tal como se describe en 4,3-12. Se trata de un sacrificio de purificación específico para el caso de ordenación de los sacerdotes. El animal sacrificial es un novillo, tal como corresponde al sacrificio de purificación del sumo sacerdote, representante de la comunidad (v. 13; cf. 4,3); y el resto del animal es quemado fuera del campamento, como es propio de un sacrificio de estas características (v. 17; cf. 4,12-13), una vez más, tal «como Yahvé había mandado a Moisés» (en Ex 29,14). Esta operación de trasladar el animal fuera del campamento para ser quemado debió realizarla el mismo Moisés, al no haber otros sacerdotes. Según Lv 8,15, la sangre es derramada sobre el altar principal, pero no se mencionan ni las aspersiones de sangre sobre el velo del Santuario ni el untado con la misma de los cuernos del altar del incienso prescritos en 4,6-7. Esta diferencia quizá se explique, al menos en parte, porque el que ejerce de sacerdote en este caso es Moisés, y no Aarón y sus hijos. Es importante la precisión que hace el v. 15 de la finalidad en este caso del sacrificio de purificación. Tras untar con la sangre del sacrificio los cuernos del altar, se dice claramente que es «para purificarlo», lo que confirma el propósito principal de este sacrificio de purificación: descontaminar la Morada y su mobiliario de cualquier impureza. El verbo empleado en este versículo (y en 9,9) para «derramar» (*yasaq*) es distinto al utilizado en 4,7 y Ex 29,12 (*šapak*), lo que apunta a que los caps. 8-10 del Levítico forman una unidad originalmente independiente de Lv 1-7. Este ritual que unifica la consagración (con el aceite de la unción) y la purificación o descontaminación (con la sangre de la ofrenda de purificación) tanto de los sacerdotes como de la Morada y su mobiliario, muestra la estrecha unión que hay entre éstos, todos ellos engranajes del mismo sistema sacrificial que debe estar enteramente purificado para funcionar eficazmente.

El sacrificio del carnero del holocausto que sigue a continuación (vv. 18-21) cumple fielmente las normas del holocausto contempladas en 1,10-13. La forma pasiva (sin indicar el sujeto) de los verbos «hizo traer» (v. 18) y «fue descuartizado» (v. 20; acción que Ex 29,17 atribuye a Moisés) parecen indicar que alguien distinto a Moisés llevó a cabo estas acciones. La «grasa» del v. 20 no se menciona en Ex 29,17, pero su inclusión se debe a su mención en Lv 1,8. Es obvio que el autor de Lv 8 usó Lv 1 para completar y matizar lo prescrito en Ex 29. Según uno de los apéndices griegos al *Testamento de Leví* 18,2, se usa la grasa para cubrir la cabeza del animal y la sangre que hay en ella: «Presenta primero la cabeza y cúbrela con grasa, de modo que no se vea sangre sobre ella».

El siguiente acto es el sacrificio de investidura (vv. 22-30), que es prácticamente un sacrificio de comunión (cf. Lv 3), en el que se busca establecer una estrecha comunión entre Yahvé y los sacerdotes. Incluye imposición de manos, inmolación, aspersión de sangre y cremación de las partes usuales, acciones seguidas de la ofrenda de cereales y el banquete sacrificial. El sacrificio de investidura se denomina *millu'im* (del verbo *mille'*, «llenar»), literalmente «llenado de manos», en referencia a que las manos de los sacerdotes recién investidos eran llenadas con las partes del sacrificio que les correspondía (vv. 22.28; cf. Ex 29,24-25; 32,29; Jc 17,3-12; 1 R 13,33). Otros textos explican esta expresión como alusión al sueldo de los sacerdotes cuando prestaban servicio en un santuario (cf. Jc 17,10; 18,4). Algunos textos de Mari aplican esta expresión al reparto del botín de guerra entre los soldados del ejército vencedor, según su categoría. Pero este sacrificio de investidura tiene algunas particularidades con respecto al sacrificio ordinario de comunión. En primer lugar, el sacerdote es ungido con la sangre, que, al pertenecer a Yahvé, constituye un gesto con el que se singulariza la relación del sacerdote con Yahvé y con el altar. En segundo lugar, no queda claro el sentido de por qué se realiza la unción en la oreja, pulgar y dedo gordo derechos (vv. 23-24; en 14,14.17.25.28 se repite el mismo gesto en la purificación del leproso). ¿Quizá se hace referencia al oído como órgano de escucha de los mandamientos de Yahvé y a las extremidades como ejecutoras de esos mandamientos? Las distintas tradiciones del AT (cf. Gn 48,14.17-19; Ex 15,6; Lv 7,32; 8,23-24; 14,17.25; 1 R 2,19; Sal 45,9; 80,16.18; 110,1; 118,15-16; 137,5; Qo 10,2; Is 62,8; Za 11,17), así como las rabínicas (Misná, *Zebajim* 2,1;

3,2; *Menajot* 1,2), consideran que el lado derecho es más importante que el izquierdo, y lo prefieren para realizar cualquier acto, sea ritual, un juramento o una bendición. En esto no se diferencian de las costumbres del Próximo Oriente antiguo. Filón de Alejandría da su propia interpretación, no exenta de lógica, de este gesto:

> (...) enseñando mediante este simbolismo que es preciso que el consagrado sea puro en sus palabras, en sus obras y en su vida toda. El oído, en efecto, juzga la palabra, la mano es símbolo de la acción y el pie lo es del tránsito a través de la vida (*Vida de Moisés* 2, 150).

Las partes de grasa balanceadas ante Yahvé son quemadas para Él, a diferencia del gesto de 7,30, en el que el balanceo es una ofrenda simbólica a Yahvé que retorna al sacerdote para ser comida. Quienes realizan esta acción son Aarón y sus hijos, ya sacerdotes (v. 27), mientras que el balanceo del pecho (v. 29) sigue su curso normal y es para el sacerdote oficiante, en este caso Moisés, aunque no lo recibe de Aarón y sus hijos, sino del mismo Yahvé. Completa el sacrificio la oblación de distintos panes (vv. 2.26), que después son balanceados y quemados sobre el altar (vv. 27-28), pero sólo en parte, pues en el v. 31 se señala que los sacerdotes pueden comer «el pan del canastillo de la investidura» (cf. Ex 29,3). También pueden encontrase diferencias entre esta ofrenda de grano y la prescrita en 6,13-14: mientras Lv 8,26 menciona la ofrenda de un pan ázimo, una torta de pan amasada con aceite y otra sólo untada (como en Ex 29,2), Lv 6,13 limita la ofrenda a una décima de medida de flor de harina, distribuida a partes iguales entre la mañana y la tarde. Sin embargo, la Misná (*Menajot* 7,2) entiende que «en el sacrificio de consagración eran ofrecidos los mismos panes ácimos, como en el sacrificio de acción de gracias: roscas, tortas y obleas de aceite», tal como se contempla en Lv 7,12. Como ya se dijo, probablemente esta diferencia se explique entendiendo 6,13 como una inserción tardía y mal encajada. El v. 30 parece un añadido posterior, que pretende subsanar el hecho de que en los versículos anteriores sólo se menciona la unción de Aarón y no la de sus hijos. Por la aspersión del aceite de la unción y de la sangre (Ex 29,21 invierte este orden: primero la sangre y luego el aceite, como es más lógico), todos los sacerdotes (no sólo el sumo sacerdote) quedan ungidos y consagrados a Yahvé. Es probable también que Ex 29,21 y Lv 8,30 reflejen dos tradiciones distintas e independientes una de otra.

El ritual terminaba con la cocción de la carne a la entrada de la Tienda del Encuentro (vv. 31-36; cf. Ex 29,31; Nm 6,19; Jc 6,19; 1 S 2,13ss). Sólo en tiempos posteriores se especificará que la cocción debe hacerse en lugares especiales que eviten el atrio exterior y el contacto con el pueblo y su consiguiente santificación (como apunta Ez 46,20). La consunción de dicha carne iba acompañada de la ingesta de los panes sobrantes del canastillo de la investidura. Lo que sobraba del banquete sacrificial debía ser quemado (v. 32), «a la mañana siguiente» (como matiza Ex 29,34). La obligación de estar siete días sin traspasar la puerta de la Tienda del Encuentro (v. 33; cf. Ex 29,35), pero sin poder tampoco entrar en el santuario, que algunos comentaristas consideran una añadidura tardía, simboliza la consagración de los sacerdotes y su separación del pueblo. Se trata del estado «liminal» que suele acompañar a casi todo rito de pasaje, esto es, el umbral entre una fase y otra, en la que se ha dejado de ser lo que se era (en el caso de Aarón un miembro más del pueblo), pero todavía no se es lo que se debiera ser (el sacerdote consagrado enteramente a Yahvé). Los siete días representan esa fase. Ante semejante tesitura cabe hacerse una pregunta: ¿qué ocurre con los excrementos de estos sacerdotes?, ¿no contaminarían el lugar (cf. Ez 4,15)? Es probable que se contemplara un lugar especial (cf. Dt 23,13-14) para mantener la pureza del campamento. La reintegración de los sacerdotes a la sociedad se realiza al octavo día (Lv 9,1), en el que nace el culto. Esto no era extraño para un israelita, ya que otros importantes ritos de pasaje también presuponían una ruptura durante siete días de los contactos sociales normales: el nacimiento (Lv 12; cf. Gn 17), el matrimonio (Gn 29,27; Jc 14,12.17; Tb 8,20; 10,7) y el duelo (Gn 50,10). Es lógico pensar que en la mente del autor sacerdotal los siete días evoquen la semana de la creación narrada en el relato, igualmente sacerdotal, de Gn 1,1 - 2,4a. ¿Acaso la creación no experimenta en dicho relato su propio rito, por el que pasa en un proceso de siete días del caos al cosmos, del desorden al orden?

No queda claro que se deba repetir cada día los mismos sacrificios del acto de investidura; más probable parece que se ofrezcan un novillo como ofrenda de purificación y los dos corderos de cada día (cf. Ex 29,35-42). El v. 34, siguiendo lo que parece ser la tendencia de los recopiladores o redactores del Levítico, atribuye a todos los sacrificios del ritual de investidura (incluido el de comunión) una función expiatoria: «para hacer expiación por vosotros». El sujeto de esta acción, y de algu-

na manera de todo el rito de investidura, es Yahvé, más que Moisés. Dada la intimidad que se establece entre el sacerdocio y Yahvé, la transgresión de sus normas o un grado de impureza consciente podrían condenar a muerte al sacerdote infractor (v. 35), como vemos en Ex 30,21, donde se dice que los sacerdotes, antes de entrar en la Tienda del Encuentro, «se lavarán las manos y los pies, y no morirán», o en Lv 10,9, donde se amenaza con la muerte al sacerdote que entre en la Tienda del Encuentro habiendo bebido vino o cualquier bebida embriagadora, o incluso en Lv 22,9, donde se intima de igual manera al sacerdote que, estando impuro, coma de las cosas sagradas.

En el siglo II a.C., el *Rollo del Templo* de Qumrán (11 QT 15, 3-16, 4), que en parte polemiza con el sacerdocio jerosolimitano, ofrecía un ritual de investidura con algunas variantes respecto a Ex 29 y Lv 8. Principalmente eran las siguientes: 1) la consagración sacerdotal tiene lugar anualmente (cf. Lv 7,37; Ez 43,26 LXX); 2) los siete días de consagración comienzan el primer día de Nisán (cf. Ex 40,1.17); 3) los carneros y cestos, en la misma cantidad para cada día, son distribuidos entre las siete divisiones sacerdotales (11QT 15, 4-5); 4) el rito de elevación es realizado solamente por los sacerdotes consagrados (11QT 15, 11); 5) son sacrificados dos toros para la purificación del sumo sacerdote y no sólo uno (11QT 15, 6-8; cf. Ex 29,36; Nm 8,8); y 6) el sumo sacerdote reemplaza a los sacerdotes más ancianos después de que ha recibido la aspersión de la sangre de la ordenación (11QT 16, 2. 14-18). Por su parte, el *Testamento de Leví*,8 ofrece un relato de investidura sacerdotal que en parte sigue al de Lv 8, pero en el que desaparecen los sacrificios y en el que la consagración se lleva a cabo no por una ofrenda del hombre a Yahvé, sino porque Leví recibe de un ángel de Dios «pan y vino sacratísimos» para comer (ofrenda que también presentó Melquisedec a Abrán; cf. Gn 14,18):

> El primero [de siete hombres vestidos de blanco] me ungió con óleo sagrado y me dio el cetro del juicio. El segundo me lavó con agua pura, me alimentó con pan y vino sacratísimos y me cubrió con un vestido santo y glorioso. El tercero me tocó con un paño de lino parecido a un efod. El cuarto me ciñó con un cinturón de color semejante a la púrpura. El quinto me dio una rama de fecundo olivo. El sexto me rodeó la cabeza con una corona. El séptimo me ciñó la diadema sacerdotal; me llenó, además, las manos de incienso para oficiar ante el Señor (*Testamento de Leví* 8, 4-10).

Otro grupo que surge dentro del judaísmo, el formado por los cristianos, hará también una interpretación distinta de este ritual de investidura. Para ellos Jesucristo es el auténtico y perpetuo Sumo Sacerdote, como señala la carta a los Hebreos:

> En cambio presentóse Cristo como Sumo Sacerdote de los bienes futuros, a través de una Tienda mayor y más perfecta, no fabricada por mano de hombre, es decir, no de este mundo. Y penetró en el santuario una vez para siempre, no con sangre de machos cabríos ni de novillos, sino con su propia sangre, consiguiendo una liberación definitiva (Hb 9, 11-12).

2. Los sacerdotes inauguran su ministerio (9,1-24)

9 1 El día octavo Moisés llamó a Aarón y a sus hijos, y a los ancianos de Israel. 2 Dijo a Aarón: “Trae un becerro para el sacrificio de purificación y un carnero para el holocausto, ambos sin defecto, y ofrécelos ante Yahvé. 3 Luego les dirás a los israelitas*: Tomad un macho cabrío para el sacrificio de purificación y un becerro y un cordero, ambos de un año y sin defecto, para el holocausto; 4 para los sacrificios de comunión, un toro y un carnero, para sacrificarlos ante Yahvé; y una oblación amasada con aceite, porque hoy Yahvé se os va a mostrar” 5 Trajeron, pues, ante la Tienda del Encuentro lo que Moisés había mandado; toda la comunidad se acercó y se mantuvo delante de Yahvé. 6 Dijo entonces Moisés: “Esto es lo que ha mandado Yahvé: hacedlo y se os mostrará la gloria de Yahvé”. 7 Después dijo Moisés a Aarón: “Acércate al altar, ofrece tu sacrificio de purificación y tu holocausto, y haz la expiación por ti mismo y por *el pueblo; presenta también la ofrenda del pueblo y haz expiación por ellos, como ha prescrito Yahvé”. 8 Se acercó, pues, Aarón al altar e inmoló el becerro del sacrificio por su propio pecado. 9 Los hijos de Aarón le presentaron la sangre; y él, mojando su dedo en la sangre, untó con ella los cuernos del altar y derramó la sangre al pie del altar. 10 Luego quemó sobre el altar la grasa, los riñones y el lóbulo del hígado de la víctima de purificación, como Yahvé había mandado a Moisés; 11 pero la carne y la piel las quemó fuera del campamento.**

12 Después inmoló la víctima del holocausto. Los hijos de Aarón le presentaron la sangre, que derramó sobre todos los lados del

**altar. 13 Le presentaron la víctima del holocausto ya descuartizada,
juntamente con la cabeza, y lo quemó todo sobre el altar. 14 Y lavó
las entrañas y las patas, y las quemó sobre el altar encima del holo-
causto. 15 Después presentó la ofrenda del pueblo: tomó el macho
cabrío correspondiente al sacrificio de purificación del pueblo, lo
degolló y lo sacrificó como sacrificio de purificación, igual que el
primero. 16 Ofreció el holocausto, haciéndolo según el ritual. 17
Además presentó la oblación. Tomando un puñado de ella, la
quemó en el altar, además del holocausto de la mañana. 18 Inmoló
también el toro y el carnero como sacrificio de comunión por el
pueblo. Los hijos de Aarón le presentaron la sangre, que él derra-
mó sobre todos los lados del altar. 19 Las partes grasas del toro y del
carnero, el rabo, la grasa que cubre las entrañas, los riñones* y el
lóbulo del hígado, 20 las pusieron* sobre los pechos de las víctimas,
y él las quemó sobre el altar; 21 Aarón hizo el rito del balanceo con
los pechos y la pierna derecha ante Yahvé, conforme había manda-
do Moisés*.**

**22 Entonces Aarón, alzando las manos hacia el pueblo, lo bendi-
jo. Y, una vez acabados el sacrificio de purificación, el holocausto y
el sacrificio de comunión, descendió. 23 Luego Moisés y Aarón
entraron en la Tienda del Encuentro y, cuando salieron, bendijeron
al pueblo. La gloria de Yahvé se mostró a todo el pueblo. 24 Salió
fuego de la presencia de Yahvé y consumió el holocausto y las par-
tes grasas puestas sobre el altar. Todo el pueblo al verlo prorrum-
pió en gritos de júbilo y se postró rostro en tierra.**

V. 3 LXX y Pentateuco Samaritano sustituyen «israelitas» (literalmente: «los hijos de Israel») por «los ancianos».

V. 7 El texto hebreo dice «por el pueblo» y no «por tu casa», que es como traducen LXX, lo mismo que el hebreo en Lv 16,6.11.17. Por esta razón, y porque es dudoso que el sacrificio del sacerdote tenga beneficios para el pueblo, algunos comentaristas y ediciones bíblicas traducen en Lv 9,7 «por tu casa», aunque otros arguyen que en el Día de la Expiación (Lv 16) el sacrificio del sacerdote afecta al pueblo también. Parece más lógico respetar el texto original.

V. 19 LXX son más precisos: «la grasa que cubre las entrañas, los dos riñones y la grasa que está en ellos».

V. 20 LXX y la versión siríaca leen el verbo en singular, atribuyendo así la acción al sumo sacerdote. Sin embargo, y paradójicamente, al final del versículo LXX traducen «los quemaron».

V. 21 LXX y Pentateuco Samaritano en lugar de «había mandado Moisés» escriben «había ordenado el Señor a Moisés».

Estructura del cap. 9

9,1-2a: Introducción.
9,1-4: Mandato de Moisés a Aarón y a la comunidad.
9,5-6: Obediencia de la comunidad.
9,7: Mandato de Moisés a Aarón.
9,8-21: Obediencia de Aarón:
vv. 8-14: al ofrecer su ofrenda de purificación y el holocausto;
vv. 15-21: al ofrecer los sacrificios por el pueblo.
9,22-24: Manifestación de la gloria de Yahvé en forma de fuego.

Comentario

Después de los siete días, al octavo Aarón y sus hijos son reintegrados a la sociedad y ofrecen los primeros sacrificios públicos en el nuevo santuario. Es la inauguración del culto público, la «iniciación» (*janukkâ*) del altar. El octavo día es importante ritualmente: en él también se circuncida al niño (Lv 12,2-3); se entrega al primogénito (Ex 22,29); es el momento a partir del cual una cría puede ser sacrificada (Lv 22,26-27); se purifica el santuario (Lv 16,14-15.18-19); el leproso tras su purificación puede hacer sacrificios (Lv 14,10), lo mismo que el hombre con flujos (Lv 15,13-14) y el nazireo (Nm 6,9-10); son dedicados el Templo de Salomón (1 R 8,65 LXX) y el altar mencionado en Ez 43,18-27); y se celebra la reunión sagrada de la fiesta de las Tiendas (Lv 23,36; Nm 29,35). Moisés ordena a Aarón que prepare un sacrificio de purificación y un holocausto (vv. 2.7), que debía ser ofrecido por los sacerdotes, mientras que el pueblo debía preparar un sacrificio de purificación, un holocausto, un sacrificio de comunión y una ofrenda de cereales (vv. 15-17). La descripción de estos sacrificios se corresponde extensamente con lo prescrito en los caps. 1-7, pero con ligeras diferencias en la terminología y el ritual, como se verá en el comentario, que muestran, una vez más, que Lv 1-7 y Lv 8-10 forman originalmente dos unidades independientes entre sí. Hay que considerar también que en la realización de los sacrificios contemplados en Lv 9 participa toda la comunidad, a diferencia de los sacrificios individuales de Lv 1-7.

Es reseñable que la autoridad de Moisés es ahora transferida enteramente a Aarón, a través del cual se dirige al pueblo (9,3), cuando antes lo hacía directamente (cf. 1,2; 4,2). Aarón será quien ofrezca los

sacrificios presentados por el pueblo (vv. 15-21) y será ayudado únicamente por sus hijos en acciones sacerdotales secundarias, como acercarle la sangre (v. 18) y poner las partes grasas sobre el pecho de las víctimas (v. 20). Los sacrificios serán llevados a cabo siguiendo las instrucciones de Moisés (vv. 5.21) y de Yahvé (vv. 7.10). No obstante, a diferencia de Lv 1-7, no se distinguen en Lv 9 las funciones del laico y del sacerdote. De hecho, el laico desaparece, ni siquiera se menciona la imposición de manos, una de las participaciones propias del oferente en el holocausto (cf. 1,4), ni tampoco será él quien realice la matanza del animal (cf. 1,5.11; 3,2.8.13). Estos desajustes se explican, no obstante, porque no se trata de simples sacrificios individuales, sino de sacrificios públicos y formales que requieren todo el protagonismo de los «profesionales» del culto, sean los sacerdotes (cf. 2 Cro 29,24) o los levitas (cf. Ez 44,11; 2 Cro 35, 6).

Lv 9,1 menciona a los «ancianos de Israel», que carecen, sin embargo, de protagonismo y ni siquiera, como en 4,15, impondrán las manos sobre la víctima. De hecho, ya no se les volverá a mencionar en todo el libro, dando la impresión de que quedan difuminados entre la comunidad. Resulta sorprendente que, tras siete días de incesantes purificaciones y sacrificios, deban todavía Aarón y sus hijos realizar más sacrificios. Esto se explica porque, como ya se ha dicho, se trata de la inauguración del culto público, a lo que hay que añadir la promesa, totalmente novedosa, de la irrupción de la gloria de Yahvé (vv. 4.6), lo que obliga a extremar el estado de pureza de los consagrados a Yahvé. Los vv. 2 y 8 señalan que la ofrenda de purificación de Aarón debe ser un «becerro», cuando lo lógico es que fuese un novillo, a tenor de 4,3; 8,2; 16,3). ¿Es una alusión implícita y paradójica al gran pecado de Aarón: el becerro de oro (cf. Ex 32-33), como se interpreta en el *Targum Yerusalmi*? Por otro lado, deberá ofrecer en holocausto un «carnero» (v. 2; como en 8,18 y 16,3), el mismo animal que sustituyó a Isaac en el sacrificio de Abrahán (cf. Gn 22,13). Ambos animales parecen simbolizar, al menos en este caso, dos extremos: el becerro, la desobediencia de Aarón; y el carnero, la máxima obediencia y fidelidad de Abrahán. ¿Se produce una sublimación de ambas en estos sacrificios de Aarón? Ciertamente el texto no parece llegar a tanto. La víctima que debe ofrecer para el sacrificio de purificación, a diferencia del novillo prescrito en 4,14, pero de acuerdo con Nm 15,24, es un «macho cabrío» (v. 3; igualmente en Lv 16,15); para holocausto, sin

embargo, un becerro y un cordero. Ambos animales aparecen juntos en ofrendas públicas prescritas para festivales (cf. Nm 28,11.15; 28,19.22; 28,27.30), lo que indica que este octavo día tiene un carácter festivo para Israel. En cuanto a la oblación que supuestamente acompaña al sacrificio de comunión, debe ser de harina amasada en aceite (v. 4), pero no se menciona el incienso que debe acompañarla según Lv 2,1-2, lo que hace probable que se trate de una oblación independiente y no la que acompaña al sacrificio de comunión.

La razón de la realización de estos sacrificios estriba en que Moisés promete que «hoy Yahvé se os va a mostrar» (v. 4). La forma verbal hebrea utilizada en el texto masorético es un perfecto «profético» («se os va a mostrar»), mientras que el griego de los LXX utiliza una fórmula de participio denominada *futurum instans* (literalmente: «está yendo a mostrarse a vosotros»; «os será mostrado»), que señala la inminencia del acontecimiento. En ambos casos, lo central es que Moisés está anticipando que Yahvé realmente se les aparecerá ese mismo día. A diferencia de la teofanía del Sinaí, en la que sólo una élite con Moisés a la cabeza ve a Yahvé (Ex 20,18; 24,10-11), en la teofanía del Tabernáculo todo el pueblo podrá ser testigo de ella, lo que indica que para la tradición sacerdotal esta teofanía es más importante. El v. 5 evidencia la obediencia de «toda la comunidad» (distinta del «pueblo» de vv. 7.15.18.22.23.24) que «se mantuvo delante de Yahvé». Al igual que contrasta la nueva actitud de Aarón con respecto al episodio del becerro de oro, también aquí la obediencia de la comunidad es un contrapunto a sus constantes murmuraciones y rebeliones en el desierto (cf. Ex 15,22 -17,16; 32-33; Nm 14; 16; 20; etc.).

La promesa de la presencia de Yahvé anunciada en el v. 4 se repita en el v. 6: «Esto es lo que ha mandado Yahvé: hacedlo y se os mostrará la gloria de Yahvé (*k*^{e}*bod YHWH*)». No queda claro a qué se refiere con lo mandado por Yahvé. Algunos sugieren que es literalmente la «palabra» (*dabar*), lo que significa que la aparición de Yahvé está condicionada no tanto a la realización perfecta del ritual sacrificial cuanto al cumplimiento de sus instrucciones. Otros sugieren que se trata de una nota editorial para poner de relieve que Moisés no ordena la realización de esos sacrificios por su propia iniciativa, sino por la de Yahvé. Ya se ha dicho que el término *k*^{e}*bod* literalmente significa «peso» y, como adjetivo, «pesado». Por extensión, significa «honor, gloria», subrayando una apariencia visible de majestad,

importancia y esplendor. Aplicado a Yahvé, suele referirse a la nube que llevaba y ocultaba su divino esplendor para que quienes iban tras ella en la travesía del desierto no fueran consumidos (cf. Ex 13,21-22; 24,15-17). De tiempo en tiempo, descendía a la Tienda del Encuentro (Ex 33,9; 40,34-35; Nm 16,42), permitiendo que el mismo Yahvé se hiciera accesible a su pueblo. Esto significa que el culto no es un mero cumplimiento de ritos; su meta es el encuentro con Yahvé. Se trata de un término muy importante, central, para la tradición sacerdotal (P), y elemento estructurante de la leyenda de instauración del culto (Ex 24,15 - Lv 9,24). Particularmente, la expresión «gloria de Yahvé» es utilizada por P en dos contextos: en pasajes que se refieren al acontecimiento del Sinaí y tratan de fundamentar su culto (cf. Ex 24,16.17; 40,34-35; Lv 9,6.23), y en textos narrativos centrados en los acontecimientos del desierto (cf. Ex 16,7.10; Nm 14,10; 16,19; 17,7; 20,6). Pero no son dos contextos enteramente independientes, pues P enlaza, mediante esta expresión, los sucesos del desierto con el acontecimiento del Sinaí, de manera que la gloria de Yahvé se puede experimentar tanto en el culto (caso de Lv 9) como en la historia. En ambos se muestra la majestad de la autodemostración divina. Es también interesante destacar que los textos P referidos a la «gloria de Yahvé», a diferencia de otros como Sal 24,7-10; 29,9; 96,7-8; 97,6, que la entienden como un atributo del Yahvé-rey, despojan a ésta de todo tipo de connotación regia y la transforman en la identidad misma de un Dios que se manifiesta en todo su poder. ¿Indicio de cierta tendencia antimonárquica de P? Por su parte, el profeta-sacerdote Ezequiel irá algo más lejos y convertirá la «gloria» de Yahvé casi en un ser independiente que aparece rodeado de esplendor (cf. Ez 1-3).

En el v. 7 Aarón es impelido por Moisés a «acercarse a» (*qarab 'el*) el altar y ofrecer un sacrificio de purificación y un holocausto. Este verbo hebreo, cuando se emplea en un contexto de prohibición (del tipo «prohibido acercarse»), significa simplemente «avanzar» (cf. Lv 22,3; Nm 18,22), a excepción de las prohibiciones de índole sexual en las que «acercarse a» implica también, lógicamente, la unión sexual (cf. Lv 18,6.14.19; 20,16; Ez 18,6). Por el contrario, donde la acción de acercamiento es permitida puede también significar «tener acceso a» o «estar cualificado para» (cf. Ex 12,48; Ez 40,46; 42,14; 44,16). Aquí, en Lv 9, 7 (y en el v. 8), indicaría, por tanto, que Aarón está capacitado para realizar los sacrificios. La disposición de los mismos, prime-

ro el sacrificio por los sacerdotes y luego por el pueblo, parece ordenar lo dispuesto en los vv. 2-3. «Expiar» (*kipper*) es el motivo vertebrador de estos sacrificios. Este tipo de sacrificio, como ya se ha dicho, suele tener el sentido de «purgar», pero, cuando viene acompañado de un holocausto, como es en este caso, adquiere el sentido añadido de reconciliar a la comunidad con Yahvé. Según el texto hebreo, la expiación es por él y «por el pueblo», y no «por tu casa» como leen los LXX (sobre esto véase la nota de crítica textual). Pero, como no parece lógico que si fuera realmente por el pueblo tuviera que realizar otro sacrificio por él como se especifica a continuación, algunos comentaristas prefieren esta última traducción, considerando la palabra hebrea como un error del escriba; sin embargo, también podría entenderse como un anuncio del sacrificio por el pueblo que vendrá después.

El sacrificio de purificación de Aarón que se describe a continuación (vv. 8-11) difiere un tanto de las normas contempladas al respecto en 4,5-7, que incluyen las siete aspersiones frente al velo del santuario y la unción con sangre de los cuernos del altar del incienso, ambos aspectos excluidos en Lv 9. Quizá haya que entender que 4,5-7 refleja un desarrollo tardío o, más bien, que el altar del incienso no necesitaba ninguna purificación porque Aarón no hará su primera entrada en la Tienda del Encuentro hasta más tarde (cf. v. 23), por lo que dicho altar no podía ser contaminado por ningún pecado concreto. Por otro lado, y como ya se dijo en el comentario al capítulo anterior, el verbo «derramar» de 9,9 (y de 8,15) es distinto al utilizado en capítulos precedentes. El holocausto de los vv. 12-14 sigue fielmente las normas de Lv 1, salvo que incluye una doble operación de combustión en la que primero se queman unas partes de la víctima sin lavarlas previamente (v. 13) y luego se queman otras después de lavadas (v. 14), mientras que en 1,9 sólo se contempla una única combustión con las partes lavadas. No se añade la oblación porque, para la tradición sacerdotal, ésta no será obligatoria hasta después del asentamiento en Canaán (cf. Nm 15,1-16).

Después Aarón ofrecerá cuatro sacrificios por el pueblo (vv. 15-21): un macho cabrío como ofrenda de purificación para limpiar el altar, un novillo y un cordero como holocausto, una ofrenda de cereal u oblación, y un toro y un carnero como sacrificio de comunión.

Aparentemente son ofrendas pequeñas comparadas con las que se ofrecían en grandes fiestas (cf. Nm 28-29) o con las presentadas por Salomón en la consagración del Templo (cf. 1 R 8,62ss). Pero lo importante aquí no es tanto la cantidad sino la variedad, ya que todos los sacrificios están representados, salvo los específicos por los pecados individuales. Lo decisivo, por tanto, es la purificación del pueblo, para que éste pueda prepararse para participar en el culto a Yahvé. Estos sacrificios a favor del pueblo recuerdan los realizados por distintos reyes de Israel en ocasiones importantes (cf. 1 S 13,9-10; 1 R 3,4.15; 8,5.62-64; 9,25). El v. 17 da a entender que el «holocausto de la mañana», el *tamîd*, fue instaurado por Aarón a la vez que los demás sacrificios, aunque es probable que se trate de una añadidura posterior. Los vv. 20-21 son algo confusos: las partes grasas son colocadas sobre los pechos de las víctimas y después quemadas; luego, los pechos son balanceados (la t^e*nûpâ*) junto con la pierna derecha, la cual sólo debería ser alzada (la t^e*rûmâ*) según 7,32-34. La confusión se resolvería si «la pierna derecha» del v. 21 fuera una adición editorial.

A continuación, Aarón bendice al pueblo «alzando las manos» (v. 22). Este gesto de bendición es distinto al del juramento, que suele hacerse con el alzamiento de una sola mano (cf. Ex 6,8; Nm 14,30; Ez 20,5). No se especifica el contenido de la bendición. Quizá fuera parecida a la recomendada por el mismo Yahvé a los sacerdotes en Nm 6,22-27: «Que Yahvé te bendiga y te guarde; que ilumine Yahvé su rostro sobre ti y te sea propicio; que Yahvé te muestre su rostro y te conceda la paz» (cf. 2 S 6,18; 1 R 8,22ss).

Los vv. 22-23 mencionan dos bendiciones al pueblo, que parecen ser un duplicado. Pero hay que tener en cuenta que, en el episodio de la dedicación del Templo de Jerusalén, Salomón pronunció también dos bendiciones distintas (cf. 1 R 8,14-21.54-61). Al final del v. 22 se dice que, una vez terminados los sacrificios, Aarón «descendió», probablemente del mismo altar. La Misná (*Middot* 3,4) señala que fue construida una rampa para el altar del Segundo Templo, que no existía en el Primer Templo (cf. 2 R 16,10-13; Ez 43,13-17). No queda claro para qué entran Moisés y Aarón en la Tienda del Encuentro (v. 23): ¿porque iba a descender la gloria de Yahvé?, ¿para rezar pidiendo que ésta llegue prontamente? Esta segunda interpretación podría

apoyarse en el hecho de que también Salomón, entre una bendición y otra, hizo su oración personal (1 R 8,22-54), como claramente se evoca en 2 M 2,10: «Como Moisés oró al Señor y bajó del cielo fuego, que devoró las ofrendas del sacrificio, así también oró Salomón y bajó fuego que consumió los holocaustos». Según Filón de Alejandría (*Vida de Moisés* 2,153), Moisés introdujo a Aarón en la Tienda del Encuentro para enseñarle cómo debía llevar a cabo las ceremonias dentro del recinto. Sea como fuera, a partir de ahora no ya sólo Moisés, sino también Aarón, podrá entrar en la Tienda.

Los vv. 23-24 describen un fenómeno misterioso que certifica el agrado de Yahvé ante el sacerdocio aarónico y su culto: la aparición repentina de la «gloria (*k*^{e}*bod*) de Yahvé», signo de la presencia divina en medio de todo su pueblo, y el brote, igualmente imprevisto, de un fuego que, partiendo de la presencia de Yahvé en el santuario, consume al instante el holocausto que el fuego ordinario iba consumiendo lentamente. La primera vez que la nube-fuego fue vista por Israel fue cuando descendió de la cumbre del monte Sinaí (Ex 24,15-18). En este caso, la gloria de Yahvé se muestra separada y fuera de su revestimiento en forma de nube, la cual no se menciona. Otros momentos en los que el fuego de Yahvé devora la víctima son la aparición del Ángel de Yahvé a Gedeón (Jc 6,21), el sacrificio de Manóaj, padre de Sansón (Jc 13,15-20), el sacrificio de Elías en el Carmelo (1 R 18,38), la erección por parte de David de un altar en el lugar del futuro altar del Templo (1 Cro 21,26; lo que contrasta con 2 S 24,25), y la dedicación por Salomón del Templo de Jerusalén (2 Cro 7,1; lo que contrasta con 1 R 8,62-63). De alguna manera, el fuego del altar es como una entrada a otro mundo, al que son enviadas las ofrendas para Yahvé y desde el que el poder de Yahvé se manifiesta directamente a los hombres. Probablemente es éste el trasfondo que explique la orden por la que el fuego del altar debe estar siempre encendido (cf. Lv 6,5-6). A diferencia de Mesopotamia, donde el pueblo percibe a su divinidad cuando su imagen entra en el templo, Israel percibe a Yahvé cuando emerge del Tabernáculo en forma de fuego. Que fuera un fuego divino el que devorara directamente la ofrenda lo explica Filón diciendo que el fuego común podía estar contaminado, entre otras razones, porque en no pocas ocasiones se emplea para matar a multitudes de

seres humanos. La explicación no parece del todo convincente, pues de ser así, en todo sacrificio debería surgir espontáneamente la misma llama divina, lo que de hecho no se produce. Pero la explicación está llena de humanismo. Vale la pena reproducirla:

> Era natural, en efecto, que un especial don le fuera otorgado al santo lugar, no sólo en aquello que los hombres habían elaborado, sino además en lo más puro de los elementos, el fuego, a fin de que el otro, el fuego de uso común entre nosotros, no entrara en contacto con el altar, tal vez a causa de las innumerables imperfecciones a las que está vinculado. Porque este último fuego se aplica no sólo para asar y cocer irracionales seres vivientes con miras al injusto hartazgo del miserable vientre, sino también al exterminio de seres humanos a causa de ajenas insidias, y no de unos pocos sino de innumerables multitudes. Ejemplos no faltan: flechas portadoras de fuego han sido arrojadas y han incendiado grandes flotas repletas de tripulantes, y destruido ciudades enteras, que, consumidas por el fuego hasta los cimientos, han sido reducidas a cenizas, al punto de no quedar ni huellas de la antigua concentración humana. Tal fue, a mi parecer, la razón por la que Dios excluyó del sacratísimo y purísimo altar el fuego común, considerándolo contaminado; y en su lugar hizo llover desde el cielo una etérea llama, distinguiendo de ese modo lo sagrado de lo profano, lo divino de lo humano. Convenía, en efecto, que a los sacrificios rituales se les asignara un fuego de naturaleza más incorruptible que el que está al servicio de las humanas necesidades (*Vida de Moisés* 2,155-158).

Finalmente, todo el pueblo al verlo «prorrumpió en gritos de júbilo». El verbo hebreo utilizado aquí (*ranan*) tiene el sentido de «aclamar» (cf. 1 R 22,36), «cantar jubilosamente»; una aclamación que surge de la alegría por el grandioso acontecimiento. Este verbo casi siempre está referido a la veneración a Yahvé (cf. Is 12,6; 49,13; Jr 31,6; Sal 33,1; 35,27; 92,5; 95,1; 2 Cro 7,3). «Y se postró rostro en tierra»: gesto que connota entera sumisión y aceptación libre, y que también se produce en otras ocasiones en las que el fuego divino se deja ver (cf. Jc 13,20; 1 R 18,39; 2 Cro 7,3).

Esta gloria de Yahvé que se manifiesta ante su pueblo también lo puede hacer a individuos y testigos privilegiados, como Ezequiel (Ez 1,28; 3,23), Daniel (Dn 8,17) y, ya en el NT, Pablo (Hch 9,4) y el «Juan» del Apocalipsis (Ap 1,17).

3. Reglas complementarias (10,1-20)

10 1 Nadab y Abihú, hijos de Aarón, tomaron cada uno su incen-
sario, les pusieron fuego, les echaron incienso y ofrecieron
ante Yahvé un fuego profano, que él no les había mandado. 2
Entonces salió de la presencia de Yahvé un fuego que los devoró, y
murieron delante de Yahvé. 3 Moisés dijo entonces a Aarón: “Esto
es lo que Yahvé había declarado cuando dijo: En los que se me acer-
can mostraré mi santidad, y ante la faz de todo el pueblo manifes-
taré mi gloria”. Aarón se calló. 4 Moisés llamó a Misael y a Elisafán,
hijos de Uziel, tío paterno de Aarón, y les dijo: “Acercaos, retirad a
vuestros hermanos de delante del santuario y llevadlos fuera del
campamento”. 5 Se acercaron y los llevaron envueltos en sus pro-
pias túnicas fuera del campamento, como Moisés había mandado.
6 Moisés dijo a Aarón y a sus hijos*, Eleazar e Itamar: “No llevéis la
cabeza desgreñada, ni rasguéis vuestras vestiduras; así no moriréis,
ni la ira de Yahvé se encenderá contra toda la comunidad; vuestros
hermanos, toda la casa de Israel, llorarán a los abrasados por el
fuego de Yahvé. 7 No os apartéis de la entrada de la Tienda del
Encuentro, no sea que muráis, pues tenéis sobre vosotros la unción
de Yahvé”. Ellos obedecieron a la palabra de Moisés.

8 Yahvé habló a Aarón en estos términos: 9 “Cuando hayáis de
entrar en la Tienda del Encuentro*, no bebáis vino ni bebida que
pueda embriagar, ni tú ni tus hijos, no sea que muráis. Decreto
perpetuo es éste para vuestros descendientes. 10 Así podréis distin-
guir entre lo sagrado y lo profano, entre lo impuro y lo puro, 11 y
enseñar a los israelitas todos los preceptos que Yahvé les ha dado
por medio de Moisés”. 12 Moisés dijo a Aarón y a los hijos que le
quedaban, Eleazar e Itamar: “Tomad la oblación, la sobrante de
los manjares que se abrasan en honor de Yahvé y comedla sin
levadura, junto al altar, pues es cosa sacratísima. 13 La comeréis en
lugar sagrado, porque es tu porción y la porción de tus hijos, de
los manjares que se abrasan en honor de Yahvé: es la orden que he
recibido. 14 El pecho de la ofrenda sometida al rito de balanceo y la
pierna reservada las comeréis en lugar puro*, tú, tus hijos y tus
hijas, porque se os han dado, como porción tuya y de tus hijos, de
los sacrificios de comunión de los israelitas. 15 Ellos entregarán la
pierna reservada y el pecho de balanceo*, además de las grasas

**que han de ser abrasadas con el rito de balanceo delante de Yahvé;
serán porción perpetua para ti y para tus hijos, según ha manda-
do Yahvé".
[16] Moisés indagó acerca del macho cabrío del sacrificio de puri-
ficación; y resultó que había sido ya quemado. Irritado contra
Eleazar e Itamar, los hijos que le habían quedado a Aarón, dijo: [17]
"¿Por qué no habéis comido en lugar sagrado la víctima del sacrifi-
cio de purificación? Era cosa sacratísima que se os daba a voso-
tros* para borrar la falta de la comunidad, haciendo expiación por
ellos ante Yahvé. [18] Teníais que haberla comido en lugar sagrado,
según os había ordenado, porque su sangre no había sido introdu-
cida en el santuario." [19] Respondió Aarón a Moisés: "Mira, ellos han
presentado hoy su sacrificio de purificación y su holocausto delan-
te de Yahvé, y me ha sucedido esto; si yo hubiera comido hoy la víc-
tima de purificación, ¿acaso habría sido eso grato a Yahvé?". [20]
Cuando Moisés oyó esto, le pareció bien.**

V. 6 LXX añaden «estos que sobrevivieron». Igualmente en vv. 12 y 16.

V. 9 LXX añaden «al aproximaros al altar».

V. 14 En lugar de «puro», LXX leen «santo».

V. 15 LXX añaden «a Moisés». Al final del versículo, LXX y Pentateuco Samaritano añaden, después de «hijos», «y para tus hijas».

V. 17 LXX añaden «para comer».

Estructura del cap. 10

10,1-7: Incidente de Nadab y Abihú con instrucciones acerca del enterramiento:

- vv. 1-3: la ofrenda ilícita de Nadab y Abihú;
- vv .4-7: instrucciones para el enterramiento de los dos sacerdotes muertos.

10,8-11: Prohibición para los sacerdotes y descripción de su rol:

- v. 8: fórmula introductoria;
- vv. 9-11: discurso.

10,12-20: Instrucciones acerca de la comida sacrificial de los sacerdotes:

- vv. 12-15: instrucciones sobre la comida sacrificial;
- vv. 16-20: disputa acerca de que los hijos de Aarón no comieron su porción.

Comentario

Una vez inaugurado oficialmente el culto público, el cap. 10 se centra en algunas cuestiones relativas a infracciones del mismo por parte de los sacerdotes. Contrasta el final glorioso y optimista del capítulo anterior con este inicio fatal por parte de los hijos de Aarón, que les llevará a la muerte. Da la impresión que el autor, antes de pasar a las normas de pureza e impureza que conciernen sobre todo a los laicos, ha pretendido incluir un contrapunto dramático a todo lo concerniente a los sacerdotes, con el fin de subrayar la estricta fidelidad que se debe a toda la legislación ritual.

La actuación equivocada de Nadab y Abihú, dos de los cuatro hijos de Aarón (cf. Ex 6,23; Nm 3,2-4; 26,61; 1 Cro 24,2), tiene lugar ¡el mismo día octavo de la inauguración del culto público! Al menos ésa es la impresión que el redactor quiere dejar, pues no ofrece ninguna referencia que modifique esta cronología. Es muy probable que la historia de la muerte de estos hijos de Aarón formara una historia independiente del capítulo anterior, pero aquí se ha colocado a continuación para subrayar la gravedad de su acto. No queda claro por qué el fuego es «profano» o «extraño» (*'eš zarâ*; v. 1), pero puede deberse a alguna de las siguientes razones o a una combinación de las mismas: 1) por usar brasas de algún otro lugar que no sea el altar de los holocaustos (cf. Lv 16,12; Nm 16,40); 2) por usar un tipo equivocado de incienso (cf. Ex 30,9; 30,34-38); 3) por realizar una ofrenda con incienso en un tiempo no prescrito; o 4) por entrar en el Santo de los Santos en un tiempo inapropiado (Lv 16,1-2). Sin embargo, no parece probable que la causa fuera haber bebido alcohol en la Tienda del Encuentro (cf. v. 9), porque, por un lado, esto no atañe directamente al fuego, y, por otro, porque esta prohibición no se hace explícita hasta después de la muerte de ambos sacerdotes. Si improbable es la tesis que sostiene que el delito cometido tenía que ver con el idolátrico ritual de entronización del fuego, propio del zoroastrismo, o con quemar incienso a otros dioses (cf. Jr 44,15-23), más lo es el que se tratara de un intento de Nadab y Abihú de entrar en el Santo de los Santos y usurpar a su padre el Sumo Sacerdocio. Sin embargo, no puede descartarse que este episodio sea reflejo de las divisiones internas dentro del sacerdocio o de las luchas por el control del mismo probablemente habidas al retorno del exilio, de modo que el inciden-

te que narra pretendiera justificar la exclusión del sacerdocio no sadoquita de todo servicio en el altar del nuevo Templo de Jerusalén (cf. 1 S 2,27-28; Ez 44,15-16; 1 Cro 24,1-3). De todas formas, hay que reconocer que los vv. 1-7 no aportan muchos datos al respecto, y que se trata de un episodio distinto al de Nm 16,8-10, en el que un grupo no sacerdotal (el de Coré) se rebela para conseguir el sacerdocio.

La muerte de Nadab y Abihú no fue ocasionada por seres humanos, sino por un fuego que surgió de la presencia de Yahvé, que los devoró (v. 2), aunque extrañamente no a sus vestiduras, pues sus cadáveres fueron transportados en ellas (v. 5). Aunque no se señala el lugar de su muerte, parece claro, a tenor de ciertos paralelismos con el relato de la rebelión de Coré (comparar 10,1 con Nm 16,18, y 10,2 con Nm 16,35), que tuvo lugar a la entrada de la Tienda del Encuentro. Esta actitud de Yahvé queda muy claramente explicada en Dt 4,24, pese a que Lv 10,1-5 no alude directamente a esta cita: «porque Yahvé tu Dios es un fuego devorador, un Dios celoso». De esta manera, el fuego se manifiesta en el ámbito cultual como elemento purificador, pero también aniquilador, destinado a «consagrar» las ofrendas y a «destruir» lo impuro y ciertas abominaciones. Se quema lo «santo», pero también lo «impuro». Quemar algo santo, especialmente con un fuego inadecuado, es una profanación; el caso más grave es la destrucción por el fuego del Templo de Jerusalén a manos de los babilonios, acción que Sal 74,7 considera una «profanación». El midrás *Sipre Zuta* (Nm 11,1) enumera doce ocasiones en las que el fuego divino desciende del cielo, seis de ellas de manera beneficiosa (Lv 9,24; Jc 6,24; 13,20; 1 Cro 21,26; 2 Cro 7,2; 1 R 18,38) y seis perjudicialmente (Lv 10,1; Nm 11,1; 16,35; Job 1,16; 2 R 1,10.12). Es curiosa la interpretación, en clave alegórica, que hace Filón de Alejandría del «murieron delante de Yahvé» del v. 2. Para él, ellos murieron para vivir, recibiendo una vida incorruptible a cambio de su existencia mortal (*Sobre la huida y el hallazgo* 59; cf. *Sobre la herencia de las cosas divinas* 309; *Interpretación alegórica* II, 58):

> Conforme a esto, los sacerdotes Nadab y Abihú, para poder vivir, mueren, recibiendo a cambio de su vida mortal una existencia imperecedera y pasando de lo creado a lo increado. Sobre ellos elévase la proclama que simboliza la inmortalidad, a saber: "Murieron ante el Señor" (Lev X, 2), vale decir: "comenzaron a vivir" (*Sobre la huida y el hallazgo* 59).

En el v. 3 Moisés intenta explicar lo sucedido a Aarón, con una referencia a Yahvé que no es alusión directa a ninguna cita del AT: «En los que se me acercan (*biqrobay*) mostraré mi santidad, y ante la faz de todo el pueblo manifestaré mi gloria». El participio *qarôb* («el que se acerca») es un término técnico que designa a un oficial que puede tener acceso (*qarab*) directo a su soberano sin necesidad de recurrir a un intermediario (Ez 23,12; Est 1,14; cf. 1 R 2,7; 5,7). En particular, los sacerdotes de Israel son considerados «los que se acercan a Yahvé» (Ez 42,13; 43,19; Ex 19,22), quienes, en el caso de que violen la santidad del santuario, provocarán que la cólera de Yahvé se vuelva contra toda la comunidad hasta que el culpable no sea eliminado (cf. Nm 18,1-7). En algunos contextos, que Yahvé manifieste su gloria significa que definitivamente castigará a quienes se resistan a su voluntad, como fue el caso del Faraón y su ejército, contra quienes manifestó su gloria... destructora (cf. Ex 14,4.17.18; Ez 28,22; Is 26,15; Ag 1,8). El silencio de Aarón implica su reconocimiento y aceptación de esta realidad (v. 3). El profeta-sacerdote Ezequiel lo expresa así: «Suspira en silencio» (Ez 24,17). Este incidente tiene un paralelo neotestamentario en la muerte de Ananías y Safira (Hch 5,1-11), quienes, al igual que Nadab y Abihú, mueren instantáneamente en la presencia de Dios por violar su santidad, aunque en la actuación de Ananías y Safira se reconoce un componente de engaño, y por tanto de malicia, que no aparece, al menos explícitamente, en el caso que nos ocupa.

Ya que, con el fin de evitar contraer impureza, la ley prohíbe a los sacerdotes tocar ningún muerto que no sea pariente cercano (Lv 21,1-4.11-12; Ez 44,25), Moisés llama a Misael y Elisafán, primos de Aarón (cf. Ex 6,18.22), para que lleven sus cadáveres, con sus túnicas sacerdotales puestas, fuera del campamento (v. 4). En opinión de algún experto, esta referencia a las túnicas refleja la tendencia de la tradición sacerdotal (P), menos conservadora que la de Ezequiel, a rechazar que las ropas sacerdotales transmitan su santidad por contacto (cf. Ex 30,29-30). Filón ofrece una interpretación alegórica de este hecho que obviamente no es válida: Nadab y Abihú ofrecieron su desnudez a Dios y dejaron sus túnicas a Misael y Elisafán, las cuales simbolizan lo irracional (*Interpretación alegórica* II, 58). Nada más se sabe de Misael; mientras que Elisafán era «el príncipe de la casa patriarcal de los clanes queatitas» (Nm 3,30), de quien procede una familia (1 Cro 15,8; 2 Cro 29,13). Parece claro que en el momento de

transportarlos, los cadáveres no estaban ungidos, como sí lo estaban Eleazar e Itamar (cf. Ex 40,15), razón por la que, al igual que su padre Aarón, les estaba prohibido transportarlos. Pero surge una duda que no resuelve el texto: ¿no debería purificarse el santuario por el contacto con los cadáveres de Nadab y Abihú? De otros textos se deduce que cualquier muerte en el santuario lo profana (cf. 2 R 11,15; Ez 9,7). Parece que esta cuestión no se resolverá hasta Lv 16, cuando se conecte el Día de la Expiación con estas muertes (16,1).

Siguen unas prescripciones (v. 6) que prohíben a los sacerdotes llevar la cabeza desgreñada y rasgarse las vestiduras en señal de duelo, gesto este último muy común en todo duelo (cf. Gn 37,29.34; 2 S 3,31; 13,3; Job 1,20). Según el Talmud de Babilonia (*Sanedrín* 22b), se considera un pelo desgreñado aquel que lleva más de treinta días sin ser cortado. En caso de infracción, los sacerdotes morirán, y la cólera de Yahvé se encenderá contra la comunidad, a la que, sin embargo, se le permitirá llorar a Nadab y Abihú (v. 6). Según la legislación y la tradición del AT, estas muestras de dolor no deben ir acompañadas de otros ritos de lamento a los muertos (Lv 19,27-28; Dt 14,1; 2 S 12,19-23; Jr 16,4-7). Tampoco podrán los sacerdotes dejar, so pena de muerte, la entrada de la Tienda del Encuentro durante la presentación de los primeros sacrificios públicos (v. 7). Probablemente esta prohibición se refiera estrictamente a los sacerdotes ungidos, es decir, Aarón y sus hijos, y no a los demás, a los cuales se les permite, salvo al sumo sacerdote, el contacto con los cadáveres de los parientes cercanos (cf. Lv 21,1-4).

En el v. 8 Yahvé se dirige directamente a Aarón por primera y única vez en todo el Levítico (aunque también lo hará en Nm 18, 1.8.20; y en Lv 11,1; 13,1; 14,33 y 15,1 se dirigirá a «Moisés y Aarón»), hecho que sugiere que esta sección (vv. 8-11) era originalmente independiente del resto del capítulo. El hecho de que Yahvé se dirija directa y únicamente a Aarón implica que lo que va a decir es fundamental para los sacerdotes y que sigue reconociendo a Aarón, a pesar de la transgresión de sus hijos, como sumo sacerdote. La prohibición a los sacerdotes de beber cualquier «bebida que pueda embriagar» parece limitarse solamente a los días en que deben entrar en la Tienda del Encuentro (v. 9; igualmente en Ez 44,21). En la teología sacerdotal, la abstención de este tipo de bebidas era un signo de consagración a Yahvé, como en el caso del voto de nazireato (cf. Nm 6,1-

8). Llama la atención que esta prohibición, probablemente independiente en sus orígenes, como ya hemos sugerido, se encuentre a continuación del dramático relato de la muerte de los hijos de Aarón. Si el redactor ha pretendido vincularlos, desde luego no ha explicado la razón. Aunque las tradiciones del AT valoran positivamente el vino tomado con moderación (cf. Qo 9,7; Si 31,27s; 40,20), también reconocen sus peligros y previenen contra su uso excesivo (cf. Pr 20,1; 23,29-35; Os 4,11; Is 5,11-12). Sin embargo, en la antigua Babilonia no eran extrañas las libaciones en determinados ritos (cf. *Enuma Elish* 3,134-138), aunque el Código de Hammurabi (1792-1750 a.C.) estipula que una sacerdotisa principal que haya abierto una taberna o haya entrado en alguna para beber debe ser quemada (CH 110). Por su parte, los cultos cananeos incluían el vino en sus ritos (cf. Jc 9,27). No sería de extrañar, por tanto, que la teología sacerdotal previniera duramente contra estas costumbres.

Los vv. 10-11 señalan positivamente el rol de los sacerdotes: por un lado, distinguir entre lo sagrado y lo profano, y entre lo impuro y lo puro (v. 10; cf. Ez 44,23), y, por otro, enseñar a los israelitas todos los preceptos de la Ley (v. 11; cf. Dt 33,10). Los dos pares de categorías del v. 10 («sagrado-profano», «impuro-puro») se refieren a: 1) el *estatus* de una persona, lugar, cosa o tiempo «santo», no «común», como opuesto a 2) la *condición* de una persona, lugar o cosa «impura», no «pura». Lo «santo», como ya se ha dicho repetidamente, es algo que se coloca aparte para uso sagrado, por ejemplo todos los objetos que se encuentran en el área de la Tienda del Encuentro. Un objeto llega a ser santo cuando es separado para siempre de su uso común. Lo «común» o profano se refiere a lo que se usa normalmente en la vida cotidiana. Es lo ordinario o corriente. Lo impuro es algo que ha llegado a ser ritualmente contaminado y que no debe entrar en el área del santuario ni ser consumido, y requiere, por tanto, un proceso de purificación. Lo común, sin embargo, no es necesariamente puro ni impuro, sino neutral. Es simplemente lo que queda fuera del área del santuario. Alguien o algo puede obtener el estatus de «santo» por haber sido «consagrado» o «santificado» (cf. Lv 8,15.30); por lo que tratar a alguien o algo santo como si fuera común u ordinario sería profanarlo (cf. Lv 19,29; 22,15). De manera similar, a otro nivel, alguien o algo puede estar en una *condición* «pura», si alguien o algo puede «contaminar» (cf. Gn 34,5; Nm 6,9) esa persona o cosa, y por

ello hacerlo «impuro». Para «purificar» (cf. Lv 16,19; Nm 8,6.15) a la persona o cosa impura habría que «limpiarla» o «purificarla» de nuevo. Simplificando, podría concluirse que el estado de pureza no hace que algo (o alguien) sea santo, aunque lo que es santo siempre es puro, y, mientras que la pureza es incomunicable, la impureza se transmite sin dificultad. Nótese que la frase dice «entre lo impuro y lo puro», y no al revés, como podría parecer más lógico; pero esta secuencia parece buscada conscientemente (se repite en Lv 11,47; 20,25; cf. Ez 22,26; 44,23), quizá buscando ser una introducción a Lv 11-15, que detalla precisamente ambas realidades.

El inclumplimiento de este mandato por parte de los sacerdotes es sumamente grave, y es denunciado por Ezequiel como una «violencia» contra Yahvé (Ez 22,26) que merece el castigo de la destrucción (Ez 7,23; 9,9; cf. Gn 6,11.13):

> Sus sacerdotes han violentado mi ley y profanado mis cosas sagradas; no han hecho diferencia entre lo sagrado y lo profano, ni han enseñado a distinguir entre lo impuro y lo puro; se han tapado los ojos para no ver mis sábados, y yo he sido deshonrado en medio de ellos (Ez 22,26).

La tarea encomendada a los sacerdotes de «instruir» a los israelitas en los preceptos de la Ley (v. 11; cf. Dt 33,10; Ml 2,7) implica enseñar las leyes, pero también tomar decisiones en casos dificultosos no aclarados por la misma Ley (cf. Dt 17,9-13). Esta facultad de decidir es la que entrará en juego en el siguiente episodio (vv. 12-20).

La muerte inesperada y violenta de sus hermanos afectó a Eleazar e Itamar, a quienes Moisés urge a cumplir con el banquete post-sacrificial (vv. 12-15; cf. Lv 9,29-31). Al tratarse de «cosa sacratísima» (v. 12), la víctima debía comerse en lugar «sagrado» (v. 13), lugar que se corresponde con el «junto al altar» del versículo anterior. El v. 14 presupone que el pueblo, a través de sus representantes (los «ancianos» de Lv 9,1; cf. Ex 18,12; 24,5.11), consumirán la comida de la ofrenda de comunión «en lugar puro». Este lugar que aquí no se especifica está dentro de los límites del atrio exterior, según Ez 46,24 y Qumrán (11QT 17,8-9; 21,3; 22,11-14).

Sin embargo, Eleazar e Itamar no lo hacen así, sino que la queman toda, lo que provoca la irritación de Moisés (v. 16). Nótese que, en este caso y a diferencia del suceso protagonizado por Nadab y Abihú, el

que se irrita no es Yahvé, sino Moisés, por lo que el suceso es menos grave. Pero, ¿por qué no la comieron? La ofrenda de purificación del pueblo debía ser comida por los sacerdotes, como se prescribe en Lv 6,19 (aunque en contra de 4,21). Esta aparente contradicción se explica atendiendo a Lv 6,23, donde se especifica que no se puede participar de un sacrificio en el que se haya llevado sangre al santuario (para rociar el velo), lo que concernía a los sacrificios de purificación de los sacerdotes y de la comunidad. Esta acción no se llevó a cabo en el caso que nos ocupa, porque Aarón todavía no había entrado en la Tienda del Encuentro, por lo que los sacerdotes podían comer de la víctima sacrificial. Los hijos de Aarón, sin embargo, no lo hacen, sino que queman todo el macho cabrío del sacrificio por los pecados del pueblo (9,15). Se trataba de un sacrificio excepcional, no sujeto a las normas ordinarias (cf. Ex 29,14; Lv 4,13-21; 8,17), porque el rito de sangre se realizó en el altar exterior, el de los holocaustos, y no en el interior del santuario. Por lo tanto, podían (y debían) comer de la víctima. El hecho de que el sacerdote pueda comer parte de esta ofrenda apunta a que es la voluntad de Yahvé (y no sólo el poder inherente de un ritual) la que realiza la purificación del santuario, desterrando de esta manera toda interpretación mágica. Quizá la negativa de los hijos de Aarón a comerla se deba en parte a una mentalidad mágica. Aarón, como padre responsable, intercederá por ellos y los excusará considerando que, dadas las tristes circunstancias del momento y quizá pensando que los cuerpos de sus hijos muertos habían contaminado el sacrificio y el santuario, a Yahvé no le habría alegrado hacer una excepción comiendo de la víctima (v. 19). Razonamiento que Moisés acepta, aunque ciertamente deja al lector un poco confundido (v. 20).

Lo que demuestra este último episodio es que los sacerdotes, en cumplimiento de su tarea de enseñar a los israelitas los preceptos de Yahvé, tienen un margen de interpretación de los mismos, siempre y cuando se respete la santidad de Yahvé. La imagen es clara: Aarón, el sacerdote, convence a Moisés, el legislador de Yahvé, para interpretar y aplicar una norma. Esto lo dice todo. En definitiva, lo que ha hecho Aarón, con la aprobación de Moisés, es lo mismo que en otras ocasiones han hecho los grandes líderes de Israel: a problemas complejos dar respuestas que se convierten en normas definitivas para el futuro (cf. Lv 24,10-23; Nm 9,6-14; 1 S 30,21-25). Precisamente esta interpretación práctica de Aarón será elevada por la Misná a categoría de norma:

> El Sumo Sacerdote rasga el vestido desde abajo, mientras que el simple sacerdote desde arriba. El Sumo Sacerdote puede ofrecer sacrificios cuando está de luto, pero no puede comer de ellos. El simple sacerdote, sin embargo, no los puede ofrecer ni puede comer de ellos (*Horayot* 3, 5).

Sin embargo, para un grupo que surge del judaísmo, el cristianismo, el sistema purificatorio del Templo queda superado por Jesús de Nazaret. En el episodio de la limpieza del Templo (Jn 2, 13-22), Jesús, aludiendo a su muerte y resurrección, neutraliza el sistema comercial de sacrificios y, con él, todo el culto expiatorio. Para el cristiano, el celo por la justicia y la auténtica fidelidad a Dios, y no los rituales externos, son los que purifican el auténtico Templo, que no es otro que el cuerpo muerto y resucitado de Jesús, santuario que contiene la plenitud del Espíritu de Dios (cf. Jn 1,32).

CAPÍTULO 3

LEYES SOBRE IMPUREZA Y PURIFICACIÓN (11,1 – 15,33)

1. Animales puros e impuros (11,1-47)

11 [1] Yahvé habló a Moisés y a Aarón en estos términos: [2] "Decid
esto a los israelitas: De entre los animales terrestres podréis
comer éstos: [3] cualquier animal de pezuña partida, hendida en dos
mitades y que rumia, lo podéis comer. [4] Pero entre los que rumian o
tienen pezuña hendida, no comeréis: camello, pues aunque rumia,
no tiene partida la pezuña: lo consideraréis impuro; [5] ni damán, por-
que rumia, pero no tiene la pezuña partida: lo consideraréis impuro;
[6] ni liebre, porque rumia, pero no tiene la pezuña partida: la consi-
deraréis impura; ni cerdo, pues aunque tiene la pezuña partida, hen-
dida en dos mitades, no rumia: lo consideraréis impuro. [8] No come-
réis su carne ni tocaréis sus cadáveres; los consideraréis impuros.
[9] De entre todos los animales que viven en las aguas, podréis
comer éstos: cuantos tienen aletas y escamas, sean de mar o río, los
podréis comer. [10] Pero todo lo que carece de aletas y escamas*, en
mares o ríos, de toda clase de bichos acuáticos y de toda clase de
otros animales que viven en el agua, los consideraréis abominables.
[11] Los tendréis por abominables: no comeréis su carne y tendréis
sus cadáveres como abominables. [12] Todo cuanto viva en las aguas
y carezca de aletas y escamas, lo consideraréis abominable.
[13] De las aves, consideraréis abominables, y no las comeréis, por
ser abominación, las siguientes: el águila, el quebrantahuesos, el
águila marina, [14] el buitre, el halcón en todas sus especies, [15] toda
especie de cuervos*, [16] el avestruz, la lechuza, la gaviota, el gavilán
en todas sus especies, [17] el búho, el somormujo, el ibis, [18] el cisne, el

pelícano, el calamón, [19]la cigüeña, la garza en todas sus especies, la
abubilla y el murciélago.
[20] Todo bicho alado que anda sobre cuatro patas lo consideraréis
abominable. [21] Pero de todos los bichos alados que andan sobre cua-
tro patas, podréis comer aquellos que, además de sus cuatro patas,
tienen zancas para saltar con ellas sobre el suelo. [22] De entre ellos
podréis comer: la langosta en sus diversas especies y toda clase de
saltamontes, chicharras y grillos. [23] Cualquier otro bicho alado de
cuatro patas lo tendréis por abominable.
[24] Por estos animales contraéis impureza. El que toca su cadáver
queda impuro hasta la tarde. [25] El que levante alguno de sus cadá-
veres tendrá que lavar sus ropas* y quedará impuro hasta la tarde.
[26] Todo animal que no tiene la pezuña partida en dos uñas y que no
rumia, lo consideraréis impuro. [27] De los cuadrúpedos, considera-
réis impuros todos los que andan sobre las plantas de sus pies. El
que toque sus cadáveres quedará impuro hasta la tarde. [28] El que
levante el cadáver de uno de ellos tendrá que lavar sus ropas, y que-
dará impuro hasta la tarde.
[29] De los bichos que pululan por la tierra, tendréis por impuros
los siguientes: la comadreja, el ratón, el lagarto en cualquiera de
sus especies, [30] el erizo, el cocodrilo, el camaleón, la salamandra y
el topo.
[31] Consideraréis impuros todos estos bichos; todo el que toque su
cadáver quedará impuro hasta la tarde. [32] Quedará impuro cual-
quier objeto sobre el que caiga uno de sus cadáveres, ya sea un ins-
trumento de madera, un vestido, una piel, un saco o cualquier uten-
silio. Será metido en agua y quedará impuro hasta la tarde; después
será puro. [33] Si cae uno de esos cadáveres en una vasija de barro,
cuanto haya dentro de ella quedará impuro y romperéis la vasija. [34]
Toda cosa comestible preparada con agua de esa vasija será impu-
ra, y toda bebida que se beba en una de esas vasijas será impura. [35]
Cualquier objeto sobre el que caiga alguno de esos cadáveres que-
dará impuro: el horno y el fogón serán derribados; son impuros y
como tales los consideraréis. [36] (Sólo las fuentes y cisternas, donde
se recogen las aguas, seguirán siendo puras), pero el que toque sus
cadáveres quedará impuro. [37] De igual manera, si cae alguno de
esos cadáveres sobre una semilla destinada a la siembra, ésta segui-
rá siendo pura; [38] mas si cae alguno de esos cadáveres sobre semi-

lla ya remojada, la tendréis por impura.
[39] Cuando muera uno de los animales que podés comer, el que toque su cadáver quedará impuro hasta la tarde.
[40] El que coma carne de ese cadáver deberá lavar sus vestidos* y quedará impuro hasta la tarde. Y el que levante ese cadáver habrá de lavar sus ropas y quedará impuro hasta la tarde.

[41] Todo bicho que pulula por la tierra es cosa abominable; no se podrá comer.
[42] No comeréis ningún animal de los que caminan sobre su vientre o sobre cuatro o más patas, es decir, ningún bicho que se arrastra por la tierra, porque son abominación.
[43] No os hagáis abominables por ninguna clase de bicho que se arrastra, ni os hagáis impuros por ellos, ni os contaminéis por su causa.
[44] Porque yo soy Yahvé, vuestro Dios; santificaos y sed santos, pues yo soy santo*. No os haréis impuros con ninguno de esos bichos que se arrastran por el suelo.
[45] Pues yo soy Yahvé, el que os he subido de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Sed, pues, santos porque yo soy santo.

[46] Ésta es la ley acerca de los animales, de las aves, de todos los seres vivientes que se mueven en el agua y de todos los que andan arrastrándose sobre la tierra;
[47] para que hagáis distinción entre lo impuro y lo puro, entre el animal que puede comerse y el que no puede comerse".

V. 10 Pentateuco Samaritano y LXX añaden «en el agua».
V. 15 Este versículo falta en LXX. Igualmente se omite en Dt 14,14.
V. 25 Pentateuco Samaritano añade «con agua».
V. 40 LXX añaden «y él se lavará con agua».
V. 44 LXX añaden «el Señor tu Dios». De manera similar añaden «el Señor» al final del v. 45.

Estructura del cap. 11

11,1: Fórmula introductoria.
11,2-23: Definición y clasificación de animales puros e impuros:
- vv. 2-8: animales terrestres;
- vv. 9-12: animales acuáticos;
- vv. 13-19: animales voladores (aves);
- vv. 20-23: insectos.

11,24-40: Contaminación por animales impuros y su tratamiento:
- vv. 24-25: por contacto con cadáver de insecto volador;
- vv. 26-28: por contacto con cadáver de animal impuro terrestre;

vv. 29-38: por contacto con criaturas que se arrastran;
vv. 39-40: por contacto con cadáver de animales terrestres comestibles.

11,41-45: Leyes relativas a comer animales que se arrastran y parénesis.

11,46-47: Sumario.

Comentario

Con este capítulo comienzan una serie de leyes relativas a la impureza y a la purificación, especialmente destinadas al pueblo de Israel con el fin de que pueda distinguir lo sagrado de lo profano y lo puro de lo impuro, de acuerdo con la función de enseñanza encomendada a los sacerdotes (cf. 10,10-11). Probablemente al lector le confunda la pareja "impureza/pureza" y le parezca más lógico el "pureza/impureza", pero, como ya se dijo al comentar 10,10, el binomio que ahí aparece es el de "impuro/puro", que se repite en 11,47; 20,25; Ez 22,26; 44,23. En Lv 11-15 el protagonismo lo tienen los casos de impureza, de los que el israelita debe protegerse. De ahí que se opte por la pareja "impureza/pureza" y se titulen estos capítulos "Leyes sobre impureza y purificación", ya que, fundamentalmente, en ellos se encuentran las principales situaciones de impureza en las que puede incurrir el israelita, y los correspondientes procesos de purificación.

Lv 11 ofrece una clasificación de los animales «impuros» y «abominables» que no se pueden comer, pues harían impuro al que lo hiciera, y los que sí se pueden comer. Otra lista similar es la que ofrece Dt 14,4-21. Se discute la influencia de una lista sobre otra, pero no se puede descartar que ambas procedan de una fuente común. Algunos animales son por naturaleza «impuros», por lo que nunca podrán ser comidos, pero otros son «puros» por naturaleza y, por tanto, comestibles (11,2.46-47). La carne de los animales puros podía no ser comestible si se tardaba demasiado en comerla, en cuyo caso se emplea el calificativo «repugnante, echado a perder» para describirlo (7,18; 19,7; cf. Ez 4,14; Is 65,4), pero no el de «impuro». Estrictamente hablando, por esta razón, la carne impura nunca llega a ser pura y la carne pura nunca llega a ser impura.

Se ha intentado explicar esta lista de animales puros e impuros desde distintas interpretaciones. Sin menoscabo de éstas, unas más

valiosas que otras, no hay que olvidar los datos, escasos por otra parte, que ofrecen los textos bíblicos. Sin referirse expresamente a las normas alimentarias, el Levítico señala que las instrucciones relativas a la pureza están orientadas a separar a Israel de las naciones vecinas en orden a cumplir la orden de Yahvé de ser una nación santa (18,3; 20,24.26; cf. Dt 14,2.21). Las principales interpretaciones son las que siguen:

1) Interpretación ética y humanitaria. Ésta es la que ofrece la exégesis alegórica de la *Carta de Aristeas*, escrito judío alejandrino fechado entre el 127 y el 118 a.C. Las siguientes citas son muy clarificadoras:

> Por medio de esas prescripciones, el declararlas impuras [las aves prohibidas] significó que aquellos para los que está puesta la ley deben usar la justicia en su dominio interno y no oprimir ni quitar nada a nadie fiados de su propia fuerza, sino dirigir desde la justicia los asuntos de la vida al igual que los animales domésticos de entre los susodichos volátiles se alimentan de legumbres y no oprimen destruyendo a los de su especie (*Carta de Aristeas* 147).

> Así, pues, por lo que respecta a los preceptos te he hecho ver, en cuanto se puede brevemente exponer, que todo está regulado con vistas a la justicia y que no hay nada fijado al azar por la Escritura o en forma de mitos, sino encaminado a que en toda nuestra vida y acciones practiquemos la justicia con todos los hombres acordándonos del Dios soberano. Todo el razonamiento de los alimentos, de los reptiles impuros y de los animales va encaminado a la justicia y a un comportamiento equitativo con los hombres (*Carta de Aristeas* 168-169).

2) Interpretación estética. Son rechazados aquellos animales de apariencia repulsiva.

3) Interpretación teológica. Se rechazan aquellos animales que han formado parte de una manera u otra del culto en religiones paganas. Las citas arriba mencionadas que instan a una separación de Israel de las demás naciones vecinas favorecerían la interpretación teológica.

4) Interpretación higiénica. Aquellos animales de los que se sospecha que, al ingerirlos, pueden causar alguna enfermedad o daño al hombre son rechazados. Es el caso en el siglo XII d.C. de Maimónides (cf. *Guía de perplejos* 3,48).

5) Interpretaciones antropológicas. Quizá la más importante y conocida sea la que propone prestar atención a los criterios morfológicos de Lv 11. Las leyes de pureza e impureza son categorías amplias por las que una sociedad estructura su mundo, y ya que la santidad implica unidad, integridad y perfección, sólo los animales que están completos y sin defecto alguno pueden ser sacrificados o comidos. Así se explica que el código dietario rechace las criaturas que son anómalas, que viven entre dos esferas (clasificadas en tierra, mar y aire), o tienen rasgos definidos de miembros de otra esfera, o ausencia de rasgos definidos. Los animales puros deben tener todos los criterios necesarios y propios de su especie. Más tarde, esta interpretación fue matizada por los expertos, concluyendo (quizá no de forma muy convincente) que las leyes sobre la alimentación tenían que ver no tanto con la pureza de lo que penetra en el cuerpo como con la salud y la supervivencia de los animales. Catalogar a algunas especies de animales como impuras sería una forma de protegerlas de los humanos, mostrándose así el amor de Dios hacia todos los animales creados por Él.

Según otra interpretación antropológica, el nexo es el binomio "naturaleza (animales) / cultura (humanos)". Los animales que invaden la cultura serían tabú. Ya que, según Gn 9,3, sólo a los seres humanos les es permitido comer carne, los animales que comen carne serían clasificados como impuros. Esto incluiría a los insectos que chupan, pican o dañan la cultura, como es el caso de las polillas que comen las ropas y destruyen objetos de madera hechos por el hombre. Otros autores de esta misma línea interpretativa proponen la hipótesis de que los tabúes alimenticios, y en particular los de Lv 11, se deben a la relación coste-beneficio, evitándose aquellos cuyo mantenimiento o caza sean costosos, o aquellos otros que sean poco nutritivos.

También es lógico pensar que en una economía pastoril, como la de los pueblos del Próximo Oriente antiguo, se comprendiera que los animales domésticos que habitualmente se comen debieran ser los mismos que se ofrecieran a los dioses. Posiblemente sea necesario recurrir a una pluralidad de matices para comprender el motivo de estas normas y no cerrarse a una única interpretación; matices que se intentarán descubrir a lo largo del comentario y que, probablemente, fueron ganando o perdiendo valor según la época y las circunstancias.

En esta ocasión Yahvé se dirige a Moisés y a Aarón (v. 1), como también lo hará en otros momentos (13,1; 14,33; 15,1). ¿Están los tres en el interior de la Tienda del Encuentro (cf. 9,23)? La inclusión de Aarón es coherente con la importante misión dada a los sacerdotes de distinguir lo puro y lo impuro (10,10), tema central de la sección comprendida en Lv 11-15.

Los vv. 1-8 se centran en los animales terrestres. El término empleado para «animal» es *jayyâ*, que literalmente significa «el viviente»; aquí un singular empleado como colectivo plural (cf. Gn 1,20; 7,14). De estos animales, en particular los «cuadrúpedos» (*b*^{e}*hemâ*), la regla general es que sólo pueden ser comidos los que tienen el casco del pie completamente hendido o la pezuña partida y sean rumiantes. Según la *Carta de Aristeas*, «rumiar no es otra cosa que evocar la vida y su sustento, pues la vida se mantiene, según piensan algunos, por el alimento» (154). Por el contrario, no podrán ser comidos, ni su cadáver tocado, aquellos animales que no cumplan estrictamente estas condiciones. Estos versículos no ofrecen ninguna lista de animales que sí se pueden comer, a diferencia de Dt 14,5: buey, carnero, cabra, ciervo, gacela, gamo, cabra montés, antílope, búfalo y gamuza. Lv 11,4-7 menciona, sin ser exhaustivo, aquellos que no deben comerse: el camello, el damán, la liebre y el cerdo. El énfasis del autor está más en los animales impuros que en los puros. Puede añadirse que el denominador común de todos los animales mencionados en este capítulo es que están prohibidos para el culto. No se mencionan animales terrestres carnívoros, porque parece obvio que Yahvé sólo permitió al hombre comer carne (Gn 9,3-4; cf. Gn 1,29-30).

Fuera de la explicación que da el mismo texto, no es fácil averiguar cuál pudo ser el origen real del rechazo al camello (animal escasamente mencionado en el AT), al damán y a la liebre (estos dos últimos no son rumiantes, aunque sus gestos bucales hagan parecerlo). Por el contrario, en el Islam, el camello es un animal que puede ofrecerse en sacrificio y comerse (cf. *Corán* 22,36; la aleya siguiente señala que Alá no presta tanta atención a la carne y sangre del sacrificio cuanto al temor del oferente hacia Él). En cuanto al cerdo (*jazîr*; v. 7), aparece como un animal más entre los animales prohibidos, ni más ni menos que el resto de los mencionados, pero con el tiempo se ha convertido en animal emblemático del tabú judío. Quizá su condición de omnívoro (y, por tanto, capaz de comer carne) lo convertía en impuro, lo

mismo que a las aves carroñeras, pero el texto no lo dice expresamente. En la antigua China, por el contrario, se ofrendaba carne de cerdo a los muertos y a las almas de los antepasados para aumentar su energía vital. En otras culturas del Próximo Oriente antiguo próximas a Israel, el cerdo era generalmente considerado animal impuro, aunque también se aprovechaban de él su grasa y carne para la alimentación e incluso para la preparación de productos medicinales. El *Código de Hammurabi* (CH) sólo menciona este animal una vez, incluido en una lista de animales domésticos, junto al buey, cordero y asno, cuyo valor deberá ser restituido en treinta veces si fue robado al palacio y en diez a un particular (CH 8). En Egipto, a pesar de que en un principio se comía, con el tiempo acabó siendo rechazado. La explicación mitológica del tabú egipcio hacia el cerdo aparece en los *Textos de los Sarcófagos* 157 y en el *Libro de los Muertos* 112, donde se cuenta cómo Seth, convertido en cerdo o jabalí negro, asesta un golpe a uno de los ojos de Horus, que acabará sintiendo repugnancia del animal. Los ojos de Horus son el Sol y la Luna, siendo el primero el que recibió el golpe, quedando temporalmente ciego, por lo que muy probablemente el mito en sus orígenes fuera una explicación de los eclipses. Nótese la ambigüedad: mientras para una divinidad (Seth) el cerdo es un animal digno en el que se transforma, para otra (Horus) es un animal repugnante. Según Heródoto (II, 47), los egipcios consideraban al cerdo como animal impuro, hasta el punto que cualquier roce con él provocaba que el egipcio se metiera vestido en el río para purificarse; más aún, los porquerizos eran los únicos egipcios que nunca pisaban un santuario. Sólo en sacrificios a la Luna durante el plenilunio se ofrecía el bazo, la punta del rabo y la grasa del cerdo, mientras el resto de la carne era comida. Fuera de esta celebración, su carne estaba prohibida. Por otra parte, los hititas consideraban al cerdo y al perro animales impuros; sin embargo, sacrificaban cerdos a las divinidades del inframundo, lo mismo que en la antigua Grecia a Demeter, Dionisos, e incluso a Zeus Miliquio («acogedor de sacrificios expiatorios»; cf. Jenofonte, *Anábasis* VII 8,4-5). El cerdo era animal sagrado en Fenicia y Siria, e Isaías se hizo eco crítico de la ingesta de cerdo en oscuros rituales paganos realizados por los mismos israelitas (cf. Is 65,4; 66,3.17). No hay que olvidar el intento en el siglo II a.C., por parte de Antíoco IV Epífanes, de helenizar a la fuerza a los judíos, obligándoles, entre otras cosas, a comer carne de cerdo. En

este contexto, el martirio de Eleazar se convirtió en emblemático de la oposición a comer dicha carne (2 M 6,18-20). Probablemente, al menos para los textos bíblicos, ésta sea la razón principal para su rechazo. Otros argumentos, como el del peligro de transmisión de enfermedades (triquinosis), especialmente en lugares muy calurosos y poco higiénicos, pueden parecer muy razonables al hombre de hoy, pero probablemente no estaban en la mente (no al menos principalmente) de los sacerdotes israelitas. Estos animales serán considerados «impuros» (*tame'*, término que suele designar a la impureza contraída por contacto y no por ingestión) y no podrán ser comidos ni tampoco tocados sus cadáveres (v. 8). El término hebreo empleado aquí para «cadáver» (n^{e}*belâ*) designa generalmente al cadáver de un animal muerto en condiciones naturales, y no sacrificado o víctima de otro o del hombre. En tales caso, suele designarse con la palabra t^{e}*repâ* (cf. 7,24; 17,15; 22,8). No se señala ninguna sanción por violar estas prohibiciones, salvo en el caso de los sacerdotes, que deberán morir (22,8-9; cf. Ez 44,31), ni tampoco qué ritual de purificación debe arbitrarse. Sin embargo, Dt 14,21 permite que la carne de un animal muerto sea dada por un israelita a un extranjero, residente o no; lo cual implica que, al menos al laico israelita, se le permitía tocar dicho cadáver. La legislación sacerdotal en este punto parece más estricta, ¿o hay que entender que la prohibición de tocar el cadáver es una manera radical de evitar la tentación de que sea comido? Quizá la difícil situación económica del pueblo tras el destierro invitaba a aprovechar cualquier recurso alimentario y nutritivo a su alcance, obligando a la legislación sacedotal a ser más estricta con el fin de evitar la proliferación de situaciones de impureza.

De los animales acuáticos, tanto de agua dulce como salada, (vv. 9-12; cf. Dt 14,9-10), sólo podrán ser comidos los que tienen aletas y escamas. Probablemente, en el imaginario israelita (y en el de las culturas circundantes), los demás animales acuáticos serían seres cuasi-monstruosos o fuera de lo común. Estos peces sin aletas ni escamas son «abominables» (v. 10). El término hebreo empleado connota algo reprensible y suele aplicarse a las cosas o ídolos detestables (Dt 29,16; 1 R 11,5.7; 2 R 23,24; Os 9,10; Na 3,6; Za 9,7). Hay que notar que en la lista de animales de este capítulo son considerados «abominables» ciertos animales acuáticos (v. 10), pájaros (v. 13), insectos voladores (v. 23) y reptiles (vv. 41-44), pero nunca los cuadrúpedos prohibidos ni la

serie de ocho bichos de los vv. 29-38, a los que se considera «impuros». La diferencia estriba en que, aunque tanto «abominable» como «impuro» coinciden en que la ingestión de ese animal está prohibida, el contacto con el primero no produce impureza, mientras que sí la produce el contacto con el segundo. Por eso, a diferencia de los cuadrúpedos, en el caso de todos los demás animales excluidos, sólo se prohíbe la ingesta del cadáver, pero no su contacto.

En cuanto a las aves (vv. 13-19), son mencionados veinte animales, incluido un mamífero (el murciélago). Parece una lista más completa, aunque también hace suponer que las aves comestibles son muchas más. Sin embargo, no se da ninguna razón para su rechazo. Tienen en común que son cazadoras, carroñeras o pueden comer carne. La mayoría de estas aves viven en lugares desiertos y en ruinas, y en ocasiones eran asociadas con espíritus demoníacos; razón añadida para su rechazo. Como los peces, se consideraban abominables, esto es, no podían comerse, pero sí tocarse. En la *Epopeya de Aqhatu* de Ugarit, las águilas y los buitres aparecen como aves de mal agüero que presagian la muerte (cf. KTU 1. 19 I).

En cuanto a los insectos (vv. 20-23), son abominables aquellos que andan sobre cuatro patas (o posiblemente más de cuatro), probablemente refiriéndose a todos los insectos que no caminan derechos. Pero sí se podrán comer aquéllos que, además de las cuatro patas, tienen zancas para saltar (v. 21), a lo que el *Rollo del Templo* de Qumrán añade «y para volar con sus alas» (11QT 48, 5). Éstos serían la langosta y el saltamontes en todas sus variedades, las chicharras y los grillos (v. 22). En el AT se encuentran diez nombres distintos de langostas (cf. Nm 13,31; 1 R 8,37; Dt 28,42; Sal 105,34; Is 33,4; Am 7,1; Jl 1,4). No parece aventurado pensar que las necesidades alimenticias, especialmente en el período preestatal, llevaran a los israelitas a alimentarse en determinadas circunstancias de estos insectos, permitiendo así su inclusión legal como alimento permitido. Juan el Bautista era famoso porque se alimentaba de langostas (Mt 3,4; Mc 1,6). Todos los demás insectos serán abominables (v. 23).

Los vv. 24-28 previenen contra el contacto de cadáveres de cuadrúpedos impuros, y no se refiere a los insectos de los versículos anteriores. Hay que subrayar que el contacto con un animal vivo nunca produce impureza; sólo el contacto con el cadáver. La Misná lo rubrica firmemente: «El hombre no propaga impureza mientras no haya

expirado (...) Del mismo modo, un animal doméstico o salvaje no contamina en tanto no expire» (*Oholot* 1,6). El v. 27 se refiere a todos los animales, no sólo a los cuadrúpedos. En caso de contacto con el cadáver, el sujeto quedará impuro hasta la tarde (vv. 27-28); una semana si se trata del cadáver de un ser humano (cf. Nm 19,11.16). No se indica que deban realizar abluciones de purificación por el simple contacto. La ablución constituye el momento en el proceso de purificación por el que se permite al sujeto contaminado entrar en contacto con lo común, pero no con lo sagrado, que en este caso requiere un paso más: la llegada de la tarde. Lv 11,40 tampoco las contempla para el caso de comer el cadáver, pero en este caso parece lógico que deban realizarse, ya que sí aparecen prescritas en otros lugares para situaciones no muy dispares (cf. 15,5-8.10-13; 22,6). El *Rollo del Templo* de Qumrán va un poco más lejos e incluso las exige para el caso de simple contacto (11QT 51,2-3). Los vv. 39-40 parecen tener su lugar natural inmediatamente después del v. 28, lo que hace pensar que su posición actual se debe a una inserción posterior.

Los vv. 29-38 se centran en una serie de ocho animales (comadreja, ratón, lagarto, erizo, cocodrilo, camaleón, salamandra y topo), que tienen en común el ser animales terrestres con extremidades, pero que se arrastran (o dan la impresión de hacerlo) por el suelo. Son considerados "impuros" (vv. 29.31) y no "abominables", por lo que su contacto (y no sólo la ingestión de su carne) produce impureza. En la mayoría de los casos, se trata de animales que no eran difíciles de encontrar rondando por las cocinas. De ahí la casuística sobre el contacto de sus cadáveres con distintos utensilios caseros (instrumento de madera, vestido, piel, saco o cualquier utensilio; v. 32). En tal caso, estos objetos quedarán contaminados, incluida el agua (o comida) que contengan (vv. 33-34). Entonces, el utensilio en cuestión será metido en agua y quedará impuro hasta la tarde (v. 32), salvo la vasija de barro (v. 33; cf. 6,21) y el horno y fogón (v. 35), que deberán ser destruidos; aquélla quizá por su porosidad y dificultad de limpiar, y éstos por estar hechos de barro. Si estos cadáveres caen sobre una semilla (en tierra, se entiende) no la contaminan, pero si ésta está remojada sí la contamina, supuestamente por la filtración del agua (vv. 37-38). En este caso, el principio básico es que la tierra y cada cosa que está fijada en ella, como las cisternas (v. 36) y las semillas plantadas (v. 37), no son susceptibles de contraer impureza, pero sí aquellas otras que no están uni-

das a ella: vasijas (vv. 32-33), comida y agua potable (v. 34) o semillas sueltas (v. 38), a excepción de los hornos y fogones hechos de barro. La Misná también contempla detalladamente esta casuística, particularmente en el caso de reptiles (cf. *Kelim* 8,1-8; 9,3; 10,8), pero dejando claro que si el reptil estaba vivo en el momento de contacto, aunque luego se le encuentre muerto, no contamina el utensilio (*Kelim* 9,3). Es probable que planteamientos económicos permitieran que los utensilios de madera (más difíciles de reemplazar para los israelitas) no fueran destruidos, sino sólo lavados.

Para los hititas, los utensilios de madera eran altamente susceptibles de contraer impureza. En la religión hindú, la purificación de los utensilios de madera no se hace por lavado, sino por cepillado (*Leyes de Manú* V,115). Los utensilios de piedra no están incluidos en esta lista, aunque en Qumrán también se consideraban susceptibles de contaminación, al menos por contacto con cadáver humano (cf. CD 12,15-18; 11QT 49,13-16; 50,16-17).

Como ya se ha dicho, los vv. 39-40 son una inserción tardía que encajaría mejor después del v. 8. Además, el v. 39 contempla que el contacto con el cadáver de cualquier animal comestible muerto naturalmente produce impureza hasta la tarde, cuando en otros lugares esto sólo se produce en el caso de animales impuros (cf. 5,2; 7,21.24; 11,8.27; 22,5). Pero es probable que se esté pensando en cadáveres recientes que todavía mantienen sangre en su interior y que no han sido todavía desangrados (17,13-14). Tanto el que coma del cadáver como el que lo toque para transportarlo deberá lavar sus ropas y permanecerá impuro hasta la tarde (v. 40). Sea como fuera, es obvio que estos versículos son un desarrollo ulterior que extiende la prohibición del contacto de los cadáveres a los animales puros. Mientras que para la Misná es la carne del cadáver la que transmite la impureza (cf. *Julín* 9,5.7), para el *Rollo del Templo* de Qumrán también lo hacen la piel y los huesos (11QT 51,4-5).

A continuación se retoma el tema de los animales que se arrastran, interrumpido por los vv. 39-40. Si los vv. 29-30 ofrecían una lista de ocho animales que se arrastraban y que eran catalogados como «impuros», los vv. 41-45 catalogan a «todo» (*kol*; 6 veces en estos versículos) animal que se arrastra o camina sobre su vientre como «abominable», por lo que ninguno de ellos podía comerse, a diferencia de cuadrúpedos, aves, peces e insectos. Este rechazo total a estos ani-

males quizá encuentre una justificación teológica (no apuntada aquí) en la imagen de la serpiente maldecida en Gn 3,14. Aunque este texto no pertenece a la tradición sacerdotal, sino a la yahvista, es de valorar que sólo él y Lv 11,42 emplean la palabra *gajôn* para designar al «vientre», lo que ha sugerido a algunos autores la posibilidad de alguna relación entre el relato de Gn 3 y Lv 11-15, de modo que se entendiera que la impureza es el resultado de la caída del hombre. Otra razón puede ser que la tierra por la que se arrastran estos animales denota el inframundo, la morada de los muertos (cf. Ex 15,12; Jr 17,13; Jon 2,7; Sal 22,30; 71,20).

Si tenemos en cuenta que en los capítulos siguientes el binomio «vida/muerte» es esencial para comprender los casos de impureza que ahí se presentan, esta interpretación tendría su lógica, pero no es del todo clara, pues la tierra por sí misma no transmite impureza. Los vv. 44-45, más que una razón específica para rechazar a estos animales, ofrecen en forma parenética o exhortativa una llamada a los israelitas a la santidad: «Pues yo soy Yahvé, el que os he subido de la tierra de Egipto, para ser vuestro Dios. Sed, pues, santos porque yo soy santo» (v. 45). Esta afirmación y a la vez llamada de Yahvé será el motivo principal de la Ley de Santidad (Lv 17-26) y el principio rector de toda la legislación sobre la pureza. Puede encontrarse también formulado, con otras palabras, en Ex 19,6; Nm 15,40; Dt 23,15. Es destacable la referencia histórica a la liberación de Egipto, con la que se quiere entroncar toda la legislación sacerdotal. Aunque pueda resultar paradójico, estas leyes (y otras, como el Decálogo) son dadas por Yahvé a su pueblo para que siga siendo libre y mantenga su santidad. Es curioso que aquí se diga «yo que os he subido» (*hamma'aleh*), única vez que la tradición sacerdotal usa el verbo «subir» (*'alâ*) en este contexto, lo que parece ser un vestigio de antigüedad. La acción liberadora y salvadora de Yahvé en Egipto es relatada en el AT de diferentes maneras: primero se trataba de «liberar» al pueblo (Éx 4,21-23; 5,1-2; etc.) y luego, con Yahvé como sujeto, se habla de «hacer subir» de Egipto (Ex 3,8.17; Jr 2,6; Os 2,17; Am 9,7; Sal 81,11; Jos 24,17). Éste es el uso preponderante en los textos antiguos (a excepción de Ne 9,18), que parecen partir del asentamiento en la tierra, mientras que en los textos exílicos y postexílicos se habla más, también con Yahvé como sujeto, de «sacar» de Egipto (con la esperanza de que también ahora «sacará» a su pueblo de Babilonia).

El capítulo termina con una especie de sumario de intenciones (vv. 46-47), en el que se explica cuál era el objetivo del mismo: distinguir entre los animales puros e impuros y entre los que pueden comerse o no. El «hagáis distinción» (*l*^{e}*habdîl*) del v. 47 recuerda a la acción separadora de Dios en la Creación (Gn 1,4.6.7.14.18). Estas separaciones ordenadas tienen así su reflejo tanto en el mundo común como en el sagrado, en el que pueden moverse los israelitas, mundo ordenado que deben respetar. A fin de cuentas, eso era lo ordenado a los sacerdotes en 10,10-11 (cf. 20,25-26): que sepan distinguir entre lo sagrado y lo profano, entre lo puro y lo impuro, y que se lo hagan saber al resto de israelitas para que lo pongan en práctica (cf. Ez 22,26).

La importancia de estas normas alimentarias es tal que la seguirán manteniendo Ezequiel y Daniel en circunstancias adversas (Ez 4,14; Dn 1,8). Incluso a Pedro le costará superar su cumplimiento en el episodio de la comida con Cornelio (Hch 10,14), a pesar de que Jesús había dejado claro que «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca, eso es lo que contamina al hombre» (Mt 15,11; cf. Mc 7,14-23). La manifestación del Espíritu en el episodio de Pedro y Cornelio apunta a que la resurrección de Jesús significa una grave colisión con los límites establecidos por el judaísmo, ya que la necesaria separación entre vida y muerte, representada respectivamente por lo puro e impuro, queda en entredicho. No obstante, las primeras comunidades cristianas, como el mismo Pablo aconsejaba a los romanos, procuraban aplicar este criterio sin escandalizar a los más débiles o menos instruidos (cf. Rm 14,15).

Por su parte, el Islam mantendrá, sólo en parte, algunos de estos tabúes alimenticios: para la tradición coránica, la carroña, la sangre y el cerdo son las tres únicas cosas que Alá ha prohibido comer (cf. *Corán* 2,173). Además, no se comerá nada de aquello sobre lo que el fiel musulmán no haya mencionado el nombre de Dios (*Corán* 6,21). En la jurisprudencia islámica las ideas de pureza y polución son discutidas principalmente con referencia a la preparación para las oraciones. En este contexto, la polución o impureza se discute en dos sentidos: 1) polución física, es decir, todos los tipos de porquería o suciedad percectibles sensorialmente; y 2) polución conceptual, como la del vino, cuya polución viene determinada por la ley (*Corán* 5,90-91; sin embargo, cf. 47,15). No obstante, se intenta analizar esta misma polución también en un sentido físico (hoy día atendiendo a argumentos de índole higiénica o ecológica).

2. Purificación de la parturienta (12,1-8)

12 **1 Yahvé le dijo a Moisés: 2 “Di esto a los israelitas: Cuando
una mujer quede embarazada y tenga un hijo varón, queda-
rá impura durante siete días; será impura como durante sus reglas.
3 El octavo día será circuncidado el niño; 4 pero ella permanecerá
treinta y tres días más purificándose de su sangre. No tocará nin-
guna cosa santa ni irá al santuario hasta cumplirse los días de su
purificación. 5 Si da a luz una niña, será impura durante dos sema-
nas, como en el tiempo de sus reglas, y se quedará en casa sesenta
y seis días más purificándose de su sangre. 6 Al cumplirse los días
de su purificación, sea por niño sea por niña, presentará al sacer-
dote, a la entrada de la Tienda del Encuentro, un cordero de un año
como holocausto, y un pichón o una tórtola como sacrificio de
purificación. 7 Y lo ofrecerá ante Yahvé, haciendo por ella el rito de
expiación*, y quedará purificada del flujo de su sangre. Ésta es la
ley referente a la mujer que da a luz a un niño o una niña. 8 Si no
le alcanza para presentar una res menor, tome dos tórtolas o dos
pichones, uno para el holocausto y otro para el sacrificio de purifi-
cación; y el sacerdote hará por ella el rito de expiación y quedará
pura”.**

V. 7 Algunos manuscritos hebreos, Pentateuco Samaritano, LXX, la versión siríaca y Targum Pseudo-Jonatán añaden «el sacerdote».

Estructura del cap. 12

12,1: Fórmula introductoria.
12,2-5: Impureza producida por el parto:
  vv. 2-4: en el nacimiento de un niño;
  v. 5: en el nacimiento de una niña.
12,6-7a: Sacrificio de purificación.
12,7b: Sumario.
12,8: Apéndice relativo al sacrificio en caso de pobreza.

Comentario

Este capítulo da la impresión de estar descolocado. Aarón ha desaparecido de la escena, ya que Yahvé sólo se dirige esta vez a Moisés (v. 1; cf. 11,1; 13,1; 15,1), y se alude a la normativa relativa a la mens-

truación como si ésta ya fuera conocida (vv. 2. 5), cuando realmente no aparecerá hasta 15,19-30. Más aún, su brevedad es muy desproporcionada con relación a los demás capítulos del Levítico. De hecho, es el capítulo más breve de todo el libro (sólo ocho versículos).

El capítulo se centra en la mujer que «queda embarazada» (v. 2; *tazrîa'*; literalmente: la mujer que «produce semilla») y da a luz. Se trata de la parturienta que ha dado a luz a un niño o niña vivos. En ese caso quedará impura «como durante sus reglas» (v. 2) o «menstruación» (*niddâ*), variando los días según se trate de un niño o una niña, como se verá a continuación. El término *niddâ* aparece 29 veces en el AT con los siguientes significados: 1) «impureza menstrual» (11,2; 15,19-30); 2) «impureza (en general), abominación» (2 Cro 29,5.16); 3) «lustración» (Nm 19,9; Za 13,1). La idea de que la mujer adquiere impureza tras el parto tiene un origen muy antiguo y no es exclusiva de Israel. Según algunos expertos, en ciertos textos babilónicos se denomina «tabú» (*musukkatu*) o «sucia» (*urrustu*) a la mujer impura (que podía serlo tanto por menstruación como por parto), y algunos exorcismos recomiendan que se evite su contacto durante un mes. Sin embargo, en Egipto la mujer permanece impura durante doce días. Por otra parte, en la antigua Persia, las parturientas y menstruantes eran puestas en cuarentena, y en la antigua Grecia se consideraba que la nueva madre contaminaba durante tres días a todo aquel que entraba bajo su techo. Los hititas también tenían un ritual de purificación tras el parto, en parte similar al de Israel, aunque en él predominaban los encantamientos de carácter mágico: el séptimo día después del nacimiento se ofrecía un sacrificio; a los tres meses del nacimiento el niño quedaba puro, y, a los cuatro meses, la niña. No queda claro, sin embargo, por qué el parto produce impureza.

Un intento de explicación interpreta la existencia de fuerzas demoníacas que intervenían en el momento del parto y de las que había que proteger a la mujer y al recién nacido. Pero esta explicación, que podría aplicarse a otras culturas, no es la apropiada para la fe yahvista, aunque no se puede descartar que, primitivamente, hubiera algo de esto. Precisamente esta fe entendía que era Yahvé, y no esas fuerzas demoníacas, las que intervenían en el parto. Recuérdese el caso de Eva, que da a luz a Caín con «el favor de Yahvé» (Gn 4,1). Es

claro que, según Gn 1,28, la procreación en sí no es mala, sino, todo lo contrario, fruto de la bendición divina. La impureza, entonces, es explicada, y así la entiende el texto, por la pérdida de sangre (vv. 4.5.7), como en el caso de menstruación. Además, durante los tiempos menstrual y post-parto, tiempos señalados por el flujo sanguíneo vaginal, el útero pierde su función vital reproductora. La pérdida de sangre no sólo implicaba una falta de plenitud corporal de la madre, sino que incluso podía amenazarla de muerte, de modo que la pérdida de sangre simboliza la muerte (binomio antitético «vida/muerte»). La explicación basada en el binomio «vida/muerte» ayudaría a su vez a entender por qué la eliminación corporal de los orines y excrementos (o de cabellos y uñas que se desprenden por sí solos) no produce impureza según la legislación sacerdotal, a diferencia de otras perspectivas religiosas o de otros grupos judíos heterodoxos, como los esenios (Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* II, 147-149; cf., en Qumrán, 11QT 46,15), los hindúes (*Leyes de Manú* 5,138-139) y los persas (particularmente, cabellos y uñas; cf. *Vendidad- Sadé* 17,11-30). La respuesta es clara: porque no están asociados con la muerte. Dando un paso más, y siguiendo la interpretación del sacrificio y de la pureza como un sistema simbólico en clave de «imitatio Dei», las normas de pureza sexual no hay que entenderlas sólo en clave de muerte, sino de «imitatio Dei», ya que Dios es eterno, y por tanto no muere, y tampoco es sexuado ni tiene consorte. Por tanto, un doble factor explicaría esta impureza: por un lado, al perder temporalmente sangre, la mujer está «incompleta» y, por otro, y por la misma razón, al perder, también temporalmente, la capacidad de dar vida, deja de imitar al Dios de la vida.

En el caso del niño, la circuncisión (v. 3) mediaba entre el final del período de impureza de la madre (que será de siete días; v. 2) y el comienzo del período de purificación. Mediante este rito, que practicaban otros pueblos del entorno israelita, el niño se integraba en el pueblo de Yahvé (cf. Gn 17,25; Ex 4,24-26). Según Jr 9,25, lo practicaban egipcios (a los diez años, según bajorrelieves de Karnak), edomitas, amonitas, moabitas y árabes, aunque la etnología moderna demuestra que no era por motivos religiosos, sino como rito, realizado durante la pubertad, de transición al matrimonio.

Es lógico pensar que, dado que el flujo sanguíneo producido tras un parto es mayor al de la menstruación, el tiempo de impureza de la

mujer sea también superior al de los siete días de la menstruación, como también sucede cuando una mujer tiene un flujo descontrolado de sangre más largo de lo ordinario (compárese Lv 15,19 con Lv 15,25-30). Así es en el caso de la niña (catorce días; v. 5), pero en el del niño son sólo siete. ¿«Obligaba» la circuncisión al octavo día a recortar la impureza de la madre para que ésta no contaminara el rito? No es probable, como tampoco que la circuncisión permita que se acorte el proceso de purificación de la sangre, pues no es el niño el que está impuro, sino su madre, y no hay razón para que la circuncisión interfiera positivamente en la impureza materna. La cifra de 7 días de impureza y 33 de purificación, que hacen un total de 40, incluye dos números cargados de simbolismo en la numerología hebrea: el 7, símbolo de plenitud, y el 4, de totalidad, como los cuatro puntos cardinales (cf. Gn 7,9.12; Dt 9,9-10; 1 S 17,16; 1 R 19,8; Mt 4,2).

Todavía más difícil es averiguar la razón por la que la niña produce más impureza que el niño, exactamente el doble (v. 5). Un argumento apunta a un hipotético mayor flujo sanguíneo en el caso de alumbramiento de una niña, o para compensar en parte los futuros períodos menstruales de la niña. Quizá también se entendía que, al ser la niña más débil que el niño (ella es más pequeña al nacer y estadísticamente más proclive a la mortandad), necesitaba más tiempo de purificación y recuperación, aunque esta explicación es más bien un intento posterior de explicar racionalmente esta norma. En esta línea, la Misná (*Nidá* 3,7) considera que el feto femenino tarda en formarse dentro del útero el doble de tiempo (81 días) que el masculino (41 días). Sin olvidar la explicación de género: la distinción del estatus sexual, siempre favorable al hombre en las culturas patriarcales del Próximo Oriente antiguo, que entendían que el valor económico de un hijo varón era mayor que el de una hija (Si 42,9-11 es reflejo de esta mentalidad, que ve a la hija como fuente de preocupaciones, incluidas las económicas). Aunque no exento de lógica, este argumento, válido como principio general, no significa siempre que un mayor grado de impureza implique un menor estatus social. Más aún, la Misná nos ofrece un ejemplo de todo lo contrario, en el que, paradójicamente, la mayor impureza preserva una mayor dignidad (lo que no quiere decir que, en nuestro caso, signifique que la mujer tiene más dignidad que el hombre):

> Los saduceos decían: «os acusamos, fariseos, porque decís que las Sagradas Escrituras vuelven impuras las manos, mientras que los escritos de Homero no manchan las manos». A esto dijo Rabán Yojanán ben Zakay: «¿acaso sólo tenemos esto contra los fariseos? Estos dicen que los huesos de un burro son puros y los huesos del Sumo Sacerdote Yojanán son impuros». Le dijeron: «correspondiendo a su aprecio está su impureza, para que nadie haga de los huesos de un padre o de su madre cucharas». Les dijo: «asimismo ocurre con las Sagradas Escrituras, donde su aprecio se corresponde con su impureza. Los libros de Homero, en cambio, que no son amados, no vuelven impuras las manos» (*Yadayim* 4,6).

El judaísmo actual realiza en ocasiones una interpretación más positiva de estas normas, hasta el punto de darles un giro radicalmente distinto al que originalmente debieron tener. Como ejemplo, baste el siguiente texto tomado de una página argentina de Internet sobre judaísmo (www.tora.org.ar) en la que el nacimiento de una niña es considerado de más valor que el de un niño, al entender que la niña nace ya circuncisa:

> La afirmación del Talmud en el sentido de que una niña es considerada circuncisa implica que viene al mundo un alma más perfecta que la del hombre, un alma que por naturaleza está más próxima a la Divinidad. Tener una niña es, por lo tanto, una ocasión de felicidad inmediata; ella nace con un potencial espiritual que no requiere de «circuncisión», y de inmediato se le da un nombre, para ser contada entre los integrantes del pueblo de Israel.

Sea como fuera, los días de impureza, que alejaban a la mujer tanto del santuario y de lo sagrado como de las actividades comunes (incluidas las relaciones sexuales), permitían a la mujer recuperarse físicamente del parto con más tranquilidad, aunque cabe pensar que su condición de impura podría afectarla psicológicamente. La prohibición de acudir al santuario y de tocar «ninguna cosa santa» (v. 4) incluía, por ejemplo, no participar de la comida del sacrificio de comunión (7,20-21), o, en el caso de ser la esposa de un sacerdote, no comer de las porciones sacerdotales que a éste le correspondían (22,3-4). El tiempo de purificación culmina con un holocausto, probablemente con el sentido añadido de la acción de gracias por el don del bebé (sentido que desaparece, lógicamente, cuando el bebé nace muerto o muere durante el trascurso de la purificación), y un sacrifi-

cio de purificación, mencionados inversamente al orden lógico (v. 6), ofrecidos por el sacerdote ante Yahvé, tanto si el recién nacido es niño como si es niña, para que la mujer quede purificada de su «flujo» o «fuente» (*maqôr*, término que también designa los genitales femeninos; cf. Pr 5, 18) de sangre (v. 7; cf. 20,18). Son los mismos sacrificios exigidos para los casos de impureza sexual, tanto masculina (15,13-15) como femenina (15,29-30), como para el voto de nazireato (Nm 6,10-11). Es obvio que no se trata de una falta moral. El contacto con lo impuro (uno de los casos de expiación contemplados en 5,1-4), en este caso la sangre del parto, explicaría que aquí se emplee el concepto de expiación. Se trataría, por tanto, de un sacrificio de purificación por los hipotéticos contactos inadvertidos, prohibidos durante todo este período. Cabe destacar, en primer lugar, que, al menos en este caso, la mujer aparece en un plano de igualdad con el hombre, ya que ella también puede realizar sacrificios, y, en segundo lugar, que el sacrificio y las ofrendas son las mismas tanto para el caso del niño como para el de la niña, lo que significa que ambos son iguales a los ojos de Yahvé. Que el hombre y la mujer tienen la misma dignidad ya lo mostraba la teología sacerdotal al reconocer que ambos son creados igualmente a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27).

La Misná da a entender que la impureza de la parturienta está en el contacto interior del niño con la sangre materna de la vulva en el momento del parto. En cambio, si el niño nace por cesárea evitaría ese contacto y no sería impuro:

> Si el niño nace por el lado (del útero), (la madre) no tiene que observar por su causa los días de impureza y los días de purificación ni está obligada a ofrecer un sacrificio por su causa. R. Simeón dice: el tal es como un nacido (al modo habitual). Todas las mujeres contraen impureza por razón (de la sangre) en la antecámara [la vulva], puesto que está escrito: "flujo de sangre en su carne" [Lv 15,19]. Sin embargo, el hombre que sufre un flujo o una polución no contrae impureza en tanto no salga su impureza al exterior (*Nidá* 5,1).

Pero ésta es la opinión de un rabino y no parece que estuviera muy generalizada. Como curiosidad, cabe destacar que, según la Misná, la vida del niño tiene menos valor que la de la madre mientras la mayor parte de su cuerpo esté dentro de ella; sólo cuando ya sobresale la mayor parte de él se consideran ambos iguales:

Si una mujer encuentra graves dificultades en el parto, se puede descuartizar a la criatura en las entrañas de la madre y sacarla afuera trozo a trozo, ya que la vida de la madre tiene precedencia a la del hijo. Pero si ya ha salido afuera la mayor parte del cuerpo del hijo, no se le puede tocar, ya que no se puede sacrificar a un ser por otro ser (*Oholot* 7,6).

Las ofrendas presentadas en el caso de pobreza (v. 8; cf. 1,14-17; 5,7-10; 14,21-22.30-31; 15,14-15.29-30; Nm 6,10-11) son precisamente las que presentó María por el nacimiento de Jesús (Lc 2,22-24).

3. La lepra humana, de las ropas y casas, y su purificación (13,1 - 14,57)

13 **1 Yahvé habló a Moisés y a Aarón en estos términos: 2**
"Cuando uno tenga en la piel tumor, úlcera o mancha blan-
cuzca reluciente, si se forma en su piel una llaga como de lepra,
será llevado al sacerdote Aarón o a uno de sus hijos sacerdotes. 3 El
sacerdote examinará la llaga de la piel; si el pelo de la llaga se ha
vuelto blanco y la llaga parece más hundida que la piel, es llaga de
lepra; cuando el sacerdote lo haya comprobado, lo declarará impu-
ro. 4 Si hay en la piel una mancha blancuzca reluciente, pero no
parece más hundida que la piel, y el pelo no se ha vuelto blanco*,
el sacerdote aislará al afectado durante siete días. 5 El séptimo día
el sacerdote lo examinará, y si comprueba que la llaga se ha esta-
bilizado, no se ha extendido por la piel, el sacerdote lo mantendrá
aislado otros siete días. 6 Pasados esos siete días, el sacerdote lo
examinará nuevamente; si ve que la llaga ha perdido su color y no
se ha extendido por la piel, el sacerdote lo declarará puro; no se
trata más que de una erupción. Lavará sus vestidos y quedará puro.
7 Pero si, después de que el sacerdote lo ha examinado y declarado
puro, sigue la erupción extendiéndose por la piel, se presentará de
nuevo al sacerdote. 8 El sacerdote lo examinará y, si la erupción se
ha extendido por la piel, lo declarará impuro: es un caso de lepra.

9 Cuando en un hombre se manifieste una llaga como de lepra,
será llevado al sacerdote. 10 El sacerdote lo examinará, y si observa
un tumor blancuzco en la piel, y el color del pelo se ha vuelto blan-
co y se ha producido una úlcera, 11 se trata de lepra crónica en su
piel; el sacerdote lo declarará impuro, sin necesidad de aislarlo*,
porque es impuro. 12 Pero si la lepra se ha extendido por la piel

hasta cubrir toda la piel del enfermo, de la cabeza a los pies, en
cuanto puede ver el sacerdote, [13] éste lo examinará, y si la lepra ha
cubierto todo su cuerpo, declarará puro al afectado por la llaga:
como se ha vuelto todo blanco, es puro. [14] Pero si se ve en él una
úlcera, será impuro; [15] en cuanto el sacerdote vea la úlcera, lo decla-
rará impuro. La úlcera es impura; es un caso de lepra. [16] Pero si la
úlcera cambia otra vez y se vuelve blanca, el afectado ha de pre-
sentarse al sacerdote. [17] El sacerdote lo examinará y, si ve que la
llaga se ha vuelto blanca, declarará puro al afectado por la enfer-
medad: es puro.

[18] Si uno ha tenido en la piel un divieso* y se le ha curado, [19] pero
en el lugar del divieso aparece un tumor blanco, o una mancha de
color blanco rojizo, habrá de presentarse al sacerdote. [20] El sacer-
dote lo examinará, y si la mancha aparece más hundida que la piel
y su pelo se ha vuelto blanco, el sacerdote lo declarará impuro. Es
lepra que ha brotado en el divieso. [21] Pero si el sacerdote ve que no
hay en ella pelo blanco, ni está más hundida que la piel, y que ha
perdido color, lo aislará durante siete días. [22] Si se ha extendido por
la piel, el sacerdote lo declarará impuro; es un caso de lepra*. [23]
Pero si la mancha sigue estacionaria, sin extenderse, es la cicatriz
del divieso; el sacerdote lo declarará puro.

[24] Cuando uno tiene una quemadura en la piel, y sobre la que-
madura se forma una mancha de color blanco rojizo o sólo blanco,
[25] el sacerdote la examinará; y si el pelo se ha vuelto blanco en la
mancha blanca y ésta aparece más hundida que la piel, es que ha
brotado lepra en la quemadura: El sacerdote lo declarará impuro;
es un caso de lepra. [26]Si, en cambio, el sacerdote observa que en la
mancha no aparece pelo blanco, que no está más hundida que la
piel y que ha perdido color, lo aislará durante siete días. [27] El sépti-
mo día lo examinará, y si la mancha se ha extendido por la piel, el
sacerdote lo declarará impuro; es un caso de lepra. [28] Pero si la man-
cha sigue estacionaria, sin extenderse por la piel, y ha perdido
color, se trata de la hinchazón de la quemadura. El sacerdote lo
declarará puro, pues es la cicatriz de la quemadura.

[29] Cuando un hombre o una mujer tengan una llaga en la cabeza
o en la barbilla, [30] el sacerdote examinará la llaga, y si ésta aparece
más hundida que la piel, y hay en ella pelo amarillento* y más esca-
so, el sacerdote lo declarará impuro; es tiña*, o sea, lepra de la
cabeza o de la barbilla. [31] Mas si el sacerdote observa que la llaga de

tiña no aparece más hundida que la piel, y que no hay en ella pelo
amarillento, aislará al afectado por la tiña durante siete días. [32] El
séptimo, el sacerdote examinará el mal; si no se ha extendido la
tiña, ni hay en ella pelo amarillento, ni la llaga aparece más hundi-
da que la piel, [33] aquella persona se afeitará, excepto en el lugar de
la tiña; y el sacerdote aislará al afectado durante otros siete días. [34]
El séptimo día el sacerdote lo examinará y, si no se ha extendido la
llaga por la piel, ni aparece más hundida que la piel, lo declarará
puro; lavará sus vestidos y quedará puro. [35] Pero si la tiña, después
de la purificación, se extiende mucho por la piel, [36] el sacerdote lo
examinará. Si comprueba que la tiña se ha extendido por la piel, el
sacerdote ya no tendrá que mirar si hay pelo amarillento; aquella
persona es impura. [37] Mas si, según su apreciación, la tiña no se ha
extendido y ha brotado en ella pelo negro, se ha curado de la tiña.
Esa persona es pura y el sacerdote la declarará pura.

[38] Cuando un hombre o una mujer tengan en su piel manchas bri-
llantes, manchas blancas, [39] el sacerdote las examinará; si com-
prueba que las manchas de la piel son de color blanco, se trata de
un eccema* que ha brotado en la piel; esa persona es pura.

[40] Si a uno se le cae el pelo de la cabeza y queda calvo por detrás,
es puro. [41] Si se le cae el pelo de la parte delantera de la cabeza, es
calvo por delante, y es puro. [42] Pero si en la calva, por detrás o por
delante, aparece una llaga de color rojizo, es lepra que ha brotado
en la calva, por detrás o por delante. [43] El sacerdote la examinará y,
si la hinchazón de la llaga en la parte calva es de color blanco roji-
zo, con aspecto de lepra en la piel, [44] se trata de un leproso: es impu-
ro. El sacerdote lo declarará impuro; tiene lepra en la cabeza.

[45] El afectado por la lepra llevará la ropa rasgada y desgreñada la
cabeza, se tapará hasta el bigote e irá gritando: “¡Impuro, impuro!”.
[46] Todo el tiempo que le dure la llaga, quedará impuro. Es impuro y
vivirá aislado; fuera del campamento tendrá su morada.

[47] Cuando aparezca una mancha como de lepra en un vestido de
lana o de lino, [48] en el hilo o en la trama, o en una piel, o en cual-
quier objeto de cuero, [49] si la mancha en el vestido o en la piel, en el
hilo o en la trama, o en cualquier objeto hecho de cuero, tiene color
verdoso o rojizo, es un caso de lepra y debe ser mostrado al sacer-
dote. [50] El sacerdote examinará la mancha y aislará el objeto man-
chado durante siete días. [51] El séptimo día, el sacerdote examinará

la mancha y, si se ha extendido por el vestido, hilo o trama, piel u objeto de cuero, es un caso de lepra maligna* y el objeto es impuro. 52 Se quemará el vestido, hilo o trama, de lana o de lino, o el objeto de cuero en que se encuentre la mancha, pues es lepra maligna; será quemado. 53 Pero si el sacerdote ve que no se ha extendido la mancha por el vestido, hilo o trama, u objeto de cuero, 54 hará lavar el objeto manchado y lo aislará otros siete días. 55 Si el sacerdote ve que la mancha, después de haber sido lavada, no ha mudado de aspecto, aunque la mancha no se haya extendido, el objeto es impuro; lo echarás al fuego*: es una infección por dentro y por fuera. 56 Pero, si el sacerdote ve que la parte manchada, después de lavada, ha perdido color, la arrancará del vestido, del cuero, del hilo o de la trama. 57 Pero si vuelve a aparecer en el vestido, hilo o trama, o en el objeto de cuero, es un brote de lepra; quemarás lo que está afectado por la lepra. 58 Pero si en el vestido, hilo o trama, u objeto de cuero, después de lavado, desaparece la mancha, serán lavados por segunda vez y quedarán puros. 59 Ésta es la ley para la mancha de lepra que se halla en los vestidos, de lana o de lino, en el hilo o en la trama, o en cualquier objeto hecho de cuero, para declararlos puros o impuros”.

14 **1 Yahvé habló a Moisés en estos términos: 2 “Esta es la ley que ha de aplicarse al leproso en el día de su purificación. Se le llevará al sacerdote*, 3 y el sacerdote saldrá fuera del campamento; si, tras haberlo examinado, comprueba que el leproso está ya curado de su lepra, 4 el sacerdote mandará traer para el que ha de ser purificado dos pájaros vivos y puros, madera de cedro, púrpura escarlata e hisopo. 5 Mandará degollar uno de los pájaros sobre una vasija de barro con agua corriente. 6 Tomará luego el pájaro vivo, la madera de cedro, la púrpura escarlata y el hisopo, los mojará, juntamente con el pájaro vivo, en la sangre del pájaro degollado sobre el agua corriente, 7 y hará siete aspersiones sobre el que ha de ser purificado de lepra*. Lo declarará puro, y soltará en el campo el pájaro vivo. 8 El que se purifica lavará sus vestidos, se afeitará todo el pelo, se bañará y quedará limpio. Entonces podrá entrar en el campamento; pero durante siete días ha de habitar fuera de su tienda. 9 El día séptimo se afeitará todo el pelo, la cabellera, la barba, las cejas; en una palabra, se afeitará todo su pelo, lavará también sus vestidos, bañará su cuerpo y quedará limpio.**

10 El día octavo tomará dos corderos sin defecto* y una cordera
de un año sin defecto; y, como oblación, tres décimas de flor de
harina amasada con aceite y un cuartilo de aceite. 11 El sacerdote
que hace la purificación presentará ante Yahvé, junto con todas
esas cosas, al hombre que ha de purificarse, a la entrada de la
Tienda del Encuentro. 12 El sacerdote tomará uno de los corderos y
lo presentará como sacrificio de reparación, además del cuartillo
de aceite, y ejecutará con él el rito del balanceo ante Yahvé. 13 Luego
inmolará el cordero en el lugar donde se inmolan el sacrificio de
purificación y el holocausto, en lugar sagrado; porque, tanto en el
sacrificio de purificación como en el sacrificio de reparación, la víc-
tima pertenece al sacerdote; es cosa sacratísima. 14 Después el sacer-
dote tomará sangre de la víctima de reparación y untará el lóbulo
de la oreja derecha del que se está purificando, el pulgar de su
mano derecha y el dedo gordo de su pie derecho. 15 El sacerdote
tomará parte del cuartillo de aceite y la pondrá sobre la palma de
su mano izquierda. 16 Después untará un dedo de su mano derecha
en el aceite que tiene en la palma de su mano izquierda, y con su
dedo hará siete aspersiones de aceite delante de Yahvé. 17 Con el
aceite que le queda en su mano, el sacerdote untará el lóbulo de la
oreja derecha del que se purifica, el pulgar de su mano derecha y el
dedo gordo de su pie derecho, encima de la sangre de la víctima de
reparación. 18 El resto del aceite que queda en la mano del sacerdo-
te, se echará sobre la cabeza del que se purifica. El sacerdote expia-
rá así por él ante Yahvé. 19 El sacerdote ofrecerá entonces el sacrifi-
cio de pu-rificación y hará expiación por el que se purifica de su
impureza; después inmolará el holocausto. 20 Y ofrecerá sobre el
altar el holocausto y la oblación. De esta manera el sacerdote hará
expiación por él y quedará limpio.

21 Si es pobre y no tiene suficientes recursos, tomará un cordero
como sacrificio de reparación, como ofrenda de balanceo, para
hacer expiación por él, y además, como oblación, una décima de flor
de harina amasada con aceite, un cuartillo de aceite 22 y dos tórtolas
o dos pichones, según sus posibilidades, uno como sacrificio de puri-
ficación y otro como holocausto. 23 Al octavo día, los llevará al sacer-
dote, a la entrada de la Tienda del Encuentro delante de Yahvé, para
su purificación. 24 El sacerdote tomará el cordero del sacrificio de
reparación y el cuartillo de aceite, *y ejecutará con ellos el rito de

balanceo ante Yahvé. 25 Inmolará el cordero del sacrificio de repara-
ción, y el sacerdote tomará sangre de la víctima de reparación y unta-
rá el lóbulo de la oreja derecha del que se purifica, el pulgar de su
mano derecha y el dedo gordo de su pie derecho. 26 Luego derrama-
rá parte del aceite sobre la palma de su mano izquierda; 27 con un
dedo de su mano derecha hará ante Yahvé siete aspersiones con el
aceite que tiene en la palma de la mano izquierda, 28 untará con el
aceite que tiene en su mano el lóbulo de la oreja derecha del que se
purifica, el pulgar de su mano derecha y el dedo gordo de su pie dere-
cho, encima de la sangre de la víctima de reparación. 29 Derramará el
resto de aceite que le quede en la mano sobre la cabeza del que se
purifica, haciendo expiación por él* ante Yahvé. 30 Luego ofrecerá
una de las tórtolas o de los pichones, según las posibilidades, 31 uno*
como sacrificio de purificación, y otro como holocausto, además de
la oblación. De este modo el sacerdote hará expiación ante Yahvé por
aquél que se purifica. 32 Ésta es la ley de la purificación para aquél
que tiene lepra y cuyos recursos son limitados".

33 Yahvé habló a Moisés y a Aarón en estos términos: 34 "Cuando
hayáis entrado en la tierra de Canaán que yo os doy en posesión, y
yo haga aparecer manchas de lepra en alguna de las casas de la tie-
rra que poseeréis, 35 el propietario de la casa irá a avisar al sacerdo-
te y le dirá: "Ha aparecido algo así como lepra en mi casa". 36 El
sacerdote, antes de entrar en la casa para examinar la lepra, orde-
nará que desocupen la casa, para que nada se haga impuro de
cuanto hay en ella. Después entrará el sacerdote a examinar la
casa. 37 Si al examinarla el sacerdote observa que la mancha forma
en las paredes de la casa cavidades verdosas y rojizas que parecen
hundidas en la pared, 38 saldrá a la puerta de la casa y la clausura-
rá durante siete días. 39 Volverá al día séptimo y, si comprueba que
la mancha se ha extendido por las paredes de la casa, 40 mandará
arrancar las piedras manchadas y arrojarlas fuera de la ciudad en
un lugar inmundo. 41 Hará raspar todo el interior de la casa; y echa-
rán fuera de la ciudad, en un lugar inmundo, el polvo de las raspa-
duras. 42 Luego tomarán otras* piedras y las pondrán en lugar de las
primeras; y también argamasa nueva para revocar la casa. 43 Si la
mancha vuelve a extenderse por la casa después de haber arranca-
do las piedras y de haberla raspado y revocado, 44 el sacerdote entra-
rá de nuevo; y si comprueba que la mancha se ha extendido por la

**casa, hay un caso de lepra maligna en la casa, y ésta es impura. [45]
Se derribará la casa. Sus piedras, sus maderas y todos los escombros serán sacados fuera de la ciudad a un lugar inmundo. [46] Quien
entre en esa casa durante el tiempo que esté clausurada quedará
impuro hasta la tarde. [47] El que duerma en ella habrá de lavar sus
vestidos*; y también el que coma en ella habrá de lavarlos. [48] Mas si
el sacerdote comprueba al entrar que, después de revocada la casa, la mancha no se ha extendido por ella, la declarará pura, pues se ha curado del mal.**

**[49] Entonces, para ofrecer por la casa un sacrificio de purificación, tomará dos pájaros*, madera de cedro, púrpura escarlata e
hisopo; [50] inmolará uno de los pájaros sobre una vasija de barro con
agua corriente [51] y, tomando la madera de cedro, el hisopo y la púrpura escarlata, con el pájaro vivo, los mojará en la sangre del pájaro degollado y en el agua corriente; y hará siete aspersiones sobre
la casa. [52] Hará el sacrificio de purificación a favor de la casa con la sangre del pájaro, con el agua viva, el pájaro vivo, la madera de
cedro, el hisopo y la lana escarlata, [53] y soltará el pájaro vivo fuera de la ciudad, en el campo. De este modo hará expiación por la casa, la cual quedará pura.**

**[54] Ésta es la ley para toda clase de lepra o de tiña, [55] para la lepra
del vestido y la de la casa, [56] para los tumores, erupciones y manchas
blancas, [57] y para instruir sobre los días de impureza y los días de
pureza. Ésta es la ley de la lepra".**

V. 4 LXX añaden «y es difícil de distinguir».

V. 18 En lugar de «divieso», también puede traducirse «úlcera» o «absceso».

V. 11 LXX leen la frase en positivo: «y lo separará».

V. 22 LXX añaden «se ha hecho úlcera».

V. 30 El texto masorético (TM) dice «negro», pero LXX y Vulgata leen «amarillo», al igual que en 13,32.36.

V. 30 En lugar de «tiña», otros traducen «sarna».

V. 39 Otros traducen, en lugar de «eccema», «empeine»; otros, «leucodermia»; otros, «herpes»; otros, «sarpullido».

V. 51 LXX y Vulgata traducen «persistente» o «incurable».

V. 55 En lugar de «lo echarás al fuego», LXX leen «será quemado con fuego».

V. **14**,2 Otros traducen: «cuando es reportado al sacerdote».

V. 7 LXX traducen «y será puro», como en 14,8.9.

V. 10 LXX añaden «de un año».

V. 24 Siguiendo LXX, aquí se omite por redundante «el sacerdote» que aparece en TM, pero parece ser una adición clarificatoria tardía.

V. 29 En lugar de «haciendo expiación por él», LXX traducen «y el sacerdote hará expiación por él», siguiendo la fórmula de 4,20.26.31; 14,31.

V. 31 TM añade «él puede ofrecer», ausente de LXX y de la versión siríaca. Probablemente se trate de un caso de ditografía (error en la transcripción de un manuscrito, que consiste en la duplicación de un elemento).

V. 39 LXX añaden un «no» antes del verbo.

V. 42 En lugar de «otras», LXX dicen «sólidas».

V. 47 LXX añaden «y será impuro hasta la tarde».

V. 49 LXX añaden «vivos y puros», siguiendo 14,4.

Estructura de los caps. 13-14

13,-59: Primer discurso de Yahvé: Diagnóstico y tratamiento de enfermedades graves de la piel en personas y ropas:
- v. 1: fórmula introductoria;
- vv. 2-8: primer caso-lesión en la piel;
- vv. 9-17: segundo caso-lepra crónica;
- vv. 18-23: tercer caso-divieso;
- vv. 24-28: cuarto caso-quemadura;
- vv. 29-37: quinto caso-alteraciones del cuero cabelludo;
- vv. 38-39: sexto caso-eccema;
- vv. 40-44: séptimo caso-calvicie;
- vv. 45-46: expulsión del leproso de la comunidad;
- vv. 47-58: diagnóstico y tratamiento de la “lepra” de los vestidos;
- v. 59: sumario.

14,1-32: Segundo discurso de Yahvé: Ritual de purificación después de la curación de enfermedades de la piel:
- v. 1: fórmula introductoria;
- vv. 2-31: ritual después de la curación de enfermedades de la piel:
- vv. 2-9: rituales de la primera semana;
- vv. 10-20: rituales de la segunda semana (octavo día);
- vv. 21-32: ofrendas alternativas en caso de pobreza.

14,33-57: Tercer discurso de Yahvé: Diagnóstico, tratamiento y purificación de la “lepra” de las casas:
- v. 33: fórmula introductoria;
- vv. 34-42: tratamiento inicial;
- vv. 43-47: fracaso del tratamiento;
- vv. 48-53: éxito del tratamiento.

14,54-57: Sumario.

Comentario

Los caps. 13-14, relativos a la lepra y demás enfermedades graves de la piel, ocupan el centro de la sección de Lv 12-15, justo después del capítulo dedicado a la parturienta (cap. 12) y antes del dedicado a los flujos sexuales descontrolados del hombre y la mujer (cap. 15). Esto, unido a su larga extensión, los convierten en los capítulos centrales de la sección. Más aún, la tradición rabínica tiene claro que la impureza del leproso es mayor que la impureza de la mujer que tiene flujo, la cual, a su vez, es mayor que la del hombre con flujo (Misná, *Kelim* 1,4). Una vez más, conviene subrayar que estamos ante unos capítulos que ponen el énfasis en los aspectos rituales y de pureza-impureza y no ante un tratado médico. El vocabulario usado avala esta percepción: mientras que las fórmulas «ser puro» (*taher*) y «ser impuro» (*tame'*) aparecen en Lv 13-14 treinta y seis y treinta veces, respectivamente, la fórmula «estar curado» (*nirpa'*) sólo aparece en cuatro ocasiones.

Yahvé, como ocurre generalmente en las leyes relativas a la pureza ritual, vuelve a dirigirse a Moisés y a Aarón (13,1; 14,33), aunque en 14,1, concerniente a procedimientos sacrificiales, sólo se dirige a Moisés. El término hebreo para designar a "uno» que tenga un tumor en la piel (13,2) es *'adam*, término inclusivo para designar a toda la humanidad, tanto hombres como mujeres. Cabe pensar que los extranjeros residentes en Israel están incluidos, ya que éstos también podían verse afectados por cualquier enfermedad de la piel, pero, lógicamente, la parte relativa a los sacrificios sólo la podían realizar los prosélitos. La palabra hebrea usada aquí recurrentemente para designar lo que nuestras Biblias (siguiendo a los LXX y la Vulgata) traducen como «lepra» es *sara'at* (13,2.3.8s, etc.; 14,3.7.32, etc.), que podría traducirse como «enfermedad grave de la piel» o «enfermedad escamosa».

Científicamente, no se trata necesariamente de lo que hoy entendemos por lepra o enfermedad de Hansen. Ésta, como tal, aunque presumiblemente conocida en el Próximo Oriente antiguo, no está atestiguada en períodos muy antiguos (lo que no significa que no se diera). En Egipto no hay evidencias claras de ella hasta el siglo V a.C. En Mesopotamia la lepra era atribuida a los demonios y se curaba con remedios mágicos y exorcismos. El Código de Hammurabi (CH) contempla que un hombre pueda casarse con otra mujer si la que tenía enferma de sarna, pero no puede repudiar a ésta y tendrá que mantenerla mientras viva (CH 148).Ésta, a su vez, derecho a dejar la

casa de su marido si así lo desea y a recibir de él íntegramente la dote que trajo de casa de su padre (CH 149). Para los griegos, la lepra (llamada también *elephantiasis*), a la que hacen referencia escasamente, junto con toda enfermedad cutánea, está en el mismo plano que la vejez y la impureza: es algo superpuesto que mancha y desfigura. Plinio consideraba que la saliva era beneficiosa para los casos de diviesos incipientes y de lepra ulcesora (*Historia Natural* XXVIII 7,36-39). Según algunos antropólogos, en África la lepra está asociada estrechamente con el incesto, con lo que, de alguna manera, la enfermedad queda asociada al pecado moral. No es éste el caso del Levítico. Por lo que respecta a Lv 13-14, más bien parece tratarse de diversas escamosidades de la piel en distinto grado. Hoy se hablaría de enfermedades del tipo de la soriasis (enfermedad crónica pero no infecciosa de la piel, caracterizada por la presencia de manchas rojizas y escamosas cubiertas por costras blanco-grisáceas), el favus (enfermedad más severa e infecciosa en la que el hongo invade el pelo y todo el espesor de la piel) o el leucoderma (enfermedad que afecta superficialmente a la piel tornándola blanca). Aplicada a la ropa y a las casas, esta «lepra» haría referencia a los efectos producidos por la putrefacción, los hongos o el moho.

En relación con la lepra humana, la Misná distingía, como Lv 13,2, varios aspectos: la mancha (*baheret*) y la inflamación (*se'et*). Éstas, a su vez, divididas en subespecies:

> Los aspectos de la lepra son dos, los cuales resultan, en definitiva, cuatro. La mancha, que es intensamente blanca como la nieve. La subespecie de la misma, que es (blanca) como la cal del Templo. La inflamación que es (blanca) como la cáscara de un huevo. La subespecie de la misma, como blanca lana. Éstas son palabras de R. Meír. Los sabios dicen: la inflamación, como blanca lana; la subespecie de la misma, como cáscara de huevo (*Nega'im* 1,1).

El concepto de «lepra» en el judaísmo era muy amplio; los rabinos distinguían entre varios colores de sus manchas, clasificándose, según rabinos, entre 16, 36 ó 72 manchas (Misná, *Nega'im* 1,4).

Lv 13,2-8 ofrece el caso tipo de lepra humana. Cuando alguien tiene una afección en la piel (literalmente: «en la piel de su carne», es decir, no en la cabeza) que pueda parecer lepra, será llevado al sacerdote, quien lo examinará (vv. 2-3), se sobreentiende fuera del campamento,

como aclara 14,2. No se indica cómo se realiza el examen, aunque la Misná (*Nega'im* 2,2-5) dictamina a unas horas determinadas (desde la tercia a la nona) y unas posturas concretas (el hombre en posición de cavar y la mujer en posición de amasar). Dicha afección puede ser un «tumor» (*se'et*) o «inflamación», una «úlcera» (*sapajat*) o «costra», y una «mancha» (*baheret*) o «marca brillante» (v. 2). Si se dan los síntomas que se consideran esenciales, pelos blancos y piel hundida, se considerará «llaga de lepra». El término «llaga» (*nega'*) en su forma verbal significa «tocar» o «ser tocado», y es posible que originalmente aludiera a los ataques demoníacos. Sin embargo, para la fe yahvista, es Dios el autor de estos ataques o «llagas», que infringe como castigo (cf. Gn 12,17; Ex 11,1; 2 S 7,14; 1 R 8,37-38; 15,5; Is 53,4; Sal 38,1; 89,33; 91,10). Tales son los casos de lepra tan particulares como los de María, la hermana de Aarón y Moisés (Nm 12,9), Guejazí (2 R 5,27) y Ozías (2 Cro 6,18-21). No obstante, no hay que interpretar que aquí la lepra se trate de un castigo divino, aunque el individuo será declarado «impuro» (v. 3). Si falta alguno de los síntomas, será puesto en cuarentena durante siete días, supuestamente fuera del campamento (v. 4). Pasados siete días, volverá a someterse a un examen por parte del sacerdote y, si la llaga se mantiene estacionaria, será aislado otros siete días (v. 5), después de los cuales, si el sacerdote comprueba que la llaga ha perdido su color (literalmente: «se debilitó», «se marchitó»; cf. Gn 27,1; Is 42,3) y no se ha extendido, lo declarará «puro» por tratarse de una simple erupción, bastando con que lave sus vestidos (v. 6), lo que significa que su impureza (antes del lavado) era menor y equivalente a la producida por comer o llevar carne prohibida (cf. Lv 11,25.28.40). Pero si, después de esto, la erupción se extiende por la piel, deberá presentarse de nuevo al sacerdote (v. 7), que lo declarará, entonces, «impuro» por tratarse de lepra (v. 8).

No hay que subestimar la importancia que tiene que el sacerdote declare a una persona «pura» o «impura» en estos casos. Sólo su autoridad podía deshacer las dudas que el individuo y la comunidad tenían sobre el estado de su enfermedad y sus consecuencias sociales. No es difícil imaginar que la simple sospecha de lepra en un individuo podía acarrearle un rechazo social más o menos explícito e incluso un sentimiento de culpabilidad, no siempre justificados, que no quedaban resueltos hasta las declaraciones definitivas del sacerdote. En Lv 13-14 encontramos una escala que mide los distintos grados de

impureza según casos: la cuarentena de una semana no conllevaría impureza; la cuarentena de dos semanas implicaría una impureza menor, equivalente a un día y que requeriría el baño personal y el lavado de ropa; la certificación de una enfermedad grave de la piel o escamosa implicaría una impureza mayor, equivalente a ocho días y descrita en 14,1-32.

Cuando en un «hombre" (otra vez el genérico e inclusivo *'adam*) se manifieste una llaga como de lepra será llevado al sacerdote (v. 9). Si se comprueba la existencia de tumor y pelo blancos junto con la úlcera, se trata de lepra "crónica» (*nôšenet*; literalmente «vieja»), pero se entiende de larga duración a futuro porque la úlcera no la tenía antes de los primeros síntomas, por lo que se le declarará impuro sin necesidad de pasar por un aislamiento preventivo (13,9-11). Quizá se esté pensando en una úlcera sanguinolenta, lo que motiva una impureza mayor. A diferencia del texto hebreo, los LXX leen «y lo separará», aludiendo no a la separación preventiva, sino al aislamiento obligatorio del leproso (13,46). Si la lepra se ha extendido hasta cubrir toda la piel de la cabeza a los pies, será examinado por el sacerdote, y si todas las llagas son costras blancas, lo declarará puro (vv. 12-13), porque se estima que es un signo de curación y que las costras caerán. La Misná contempla que las puntas de los dedos de las manos y de los pies, el lóbulo de las orejas, la punta de la nariz, el bálano del pene y los pezones de la mujer no contraen impureza por causa de una llaga (cf. *Nega'im* 6,7). Las «lepras» de Naamán, el jefe del ejército del rey de Aram, y de Guejazí, el criado de Eliseo, serían ejemplos de este caso (cf. 2 R 5,2.27; cf. Ex 4,6; Nm 12,10). Probablemente aquí se trate de leucodermatitis o pérdida de pigmentación de la piel, que la vuelve blanca. Pero si se ven úlceras, será declarado impuro por tratarse de lepra (vv. 14-15). Si la úlcera se vuelve blanca, lo volverá a examinar el sacerdote y lo declarará puro (vv. 16-17). El verbo *šwb* («volverse»), utilizado en el v. 16 en su sentido literal, se convierte en un término técnico clave en la teología deuteronomista (Josué-2 Reyes), donde adquiere el sentido de «volverse, convertirse (a Yahvé)» (véase, por ejemplo, el episodio de la dedicación del Templo por Salomón; 1 R 8,33-35.46-53). No así en la teología sacerdotal.

El siguiente caso es el de un divieso (o furúnculo) curado, pero en el que aparece en su lugar un tumor blanco o una mancha de color blanco rojizo (v. 18). Deberá presentarse al sacerdote y, si la mancha

aparece más hundida que la piel y su pelo se ha vuelto blanco, será declarado impuro por tratarse de lepra que ha brotado del divieso (vv. 19-20). Si no hay pelo blanco ni la mancha está hundida y ha perdido color, el sacerdote lo aislará durante siete días (v. 21). Si se extiende por la piel, será declarado impuro por tratarse de lepra. Si no se extiende, es la cicatriz del divieso y será declarado puro (v. 23). El proceder es exactamente el mismo para el caso de quemadura (*mikwat ʼeš*, vv. 24-28). La Misná explica así la distinción entre úlcera y quemadura:

> La úlcera y la quemadura son declaradas impuras al cabo de una semana por dos señales: por pelo blanco y por expansión (de la afección). ¿Qué se entiende por úlcera? Aquella que se forma por el golpe de un madero o de una piedra, o a causa del orujo, o a causa del agua de Tiberías. Todo daño no causado por el fuego es llamado úlcera. ¿Qué se entiende por quemadura? La que se produce por quemarse con brasas o con cenizas calientes. Todo daño ocasionado por el fuego llámase quemadura (*Negaʻim* 9,1).

Lv 13,29-37 se centra en las afecciones del cabello en «un hombre o una mujer» (v. 29). Es curiosa esta matización de géneros, debida probablemente a un intento de aclarar que las normas son para los dos sexos, y no sólo para el hombre (ya que sólo éste tiene barba). Los términos hebreos correspondientes son *ʼîš* e *ʼiššâ*, literalmente «varón» y «varona». La etimología es afortunada, y subraya (como en Gn 2,23) la igualdad intrínseca entre hombre y mujer, aunque en este caso sólo sea para analizar la impureza o pureza del sujeto en cuestión. La enfermedad o afección de la que se trata, llamada en hebreo *neteq* (v. 30; traducida como «tiña» o «sarna»), hoy se conoce como tricofitia, una especie de tiña producida por hongos parásitos del cuero cabelludo. Los síntomas son el hundimiento de la piel y el descoloramiento del pelo, previos a su caída. El pelo deviene amarillento (v. 30), un color que en Qumrán es señal de descomposición (cf. 4QD[a] 17,7-8). Al igual que en los vv. 4-8, se contempla una primera cuarentena de siete días y una segunda en el caso de que la situación sea estacionaria (v. 32). En ese caso, deberá el sujeto raparse la cabeza, excepto la parte afectada, antes de la segunda cuarentena (v. 33). La Misná matiza que hay que dejar dos pelos cercanos a ella, de modo que pueda reconocerse una expansión de la afección (*Negaʻim* 10,5). El séptimo día de esta cuarentena el sacerdote volverá a examinarlo

y, si no se ha extendido la llaga ni hundido más la piel, lo declarará puro, siéndolo de hecho tras lavar sus vestidos (v. 34), en lo que parece una presunción de que algún cabello amarillo haya caído sobre la ropa. Si, después de ser declarado puro, la afección se extiende, se le declarará impuro sin necesidad de mirar si hay pelo amarillento (v. 36). Si no se extiende y brota en ella el cabello negro, será declarado puro (v. 37). No se trata de que el pelo negro sea el único que pueda considerarse puro. El rabinismo considera puro cualquier cabello que no sea amarillo. Esta referencia al color negro se explica porque tradicionalmente los semitas han sido de pelo negro. Los sumerios solían llamar a los no-sumerios, presumiblemete semitas, «cabezas negras», y los semitas siempre han aparecido en los murales egipcios con cabello negro.

El siguiente caso es el de un simple eccema en la piel (13,38-39). El término hebreo por «eccema» (*bohaq*), sólo aparece aquí en todo el AT (13,39). Si las manchas que brotan en la piel son blancas, la persona es pura (v. 39). Probablemente, se trate de vitíligo o leucoderma, no contagioso y frecuente en lugares tropicales o semitropicales, aunque también puede tratarse de un simple herpes.

La calvicie no produce impureza (vv. 40-41), a menos que en la zona calva surga una llaga de color rojizo con aspecto de lepra (vv. 42-43). La calvicie por detrás o el ser «calvo por delante» (v. 41; *gibbeaj*) no hace impuro; al contrario, se es puro. No obstante, al rey Ozías, cuando pretendió entrar en el templo de Yahvé para quemar incienso a pesar del rechazo de los sacerdotes, le surgió «lepra en su frente» (2 Cro 26,19); técnicamente una *gibbeaj*, pero en este caso impura. Según la Misná, la calvicie posterior es la que va desde la nuca que desciende hacia atrás, hasta el cerviguillo, y calvicie anterior la que va desde la nuca cuando comienza a descender hacia delante, hasta el pelo que queda encima de la frente (*Nega'im* 10,10).

La persona declarada leprosa deberá vivir, mientras dure la enfermedad, apartada de la comunidad, fuera del campamento (13,45-46). Y, en consecuencia, se verá privada del derecho a participar en el culto público y sus comidas (22,4). En el caso mencionado del rey Ozías, una vez adquirida la lepra, quedó confinado en «una residencia aislada» (2 Cro 26,21). El *Rollo del Templo* de Qumrán (11QT 48,14-17) prescribe construir lugares fuera de las ciudades para los leprosos, así como para las menstruantes, parturientas, sarnosos y

enfermos de gonorrea. Menos radical, el rabinismo posterior, según la Misná, contempló la posibilidad de que los leprosos asistieran a la sinagoga bajo determinadas condiciones:

> Si (un leproso) ha de entrar en una sinagoga, se le ha de hacer un apartado de diez palmos de alto y cuatro codos de ancho. Ha de entrar el primero y salir el último. Todo lo que con cubierta fija defiende de la impureza de la tienda donde yace un muerto, defiende también, teniendo tapadera fija, de la impureza en una casa afligida por la lepra (*Nega'im* 13,12).

El leproso debía vivir solo o en compañía de otros leprosos (cf. 2 R 7,3; Lc 17,12) y gritar «impuro, impuro» como señal de advertencia de su presencia (13,45). Se usa el verbo *qr'*; pero, mientras en Lv 1,1 tenía el sentido positivo de la comunicación, en particular la de Yahvé a Moisés, aquí significa lo que previene en vez de lo que produce un eventual contacto (de igual manera en Lam 4,15, versículo que se refiere a los supervivientes del asedio a Jerusalén como si fueran apestados impuros). Físicamente también debía darse a conocer llevando las ropas desgarradas, el pelo desgreñado y el bigote o barba cubiertos en señal de duelo (cf. Ez 24,17.22; Mi 3,7). El llevar la boca tapada no debe entenderse como un temor al contagio de la enfermedad (y de la impureza) por el aliento (forma de contagio no contemplada en la legislación sacerdotal), aunque es probable que la mentalidad y el temor popular impusieran tal práctica. Según el tratado *Meguilá* de la Misná (1,7), la diferencia entre un leproso en cuarentena y un leproso declarado son los vestidos desgarrados y las melenas, y entre uno puro después del aislamiento y otro cuya enfermedad ha sido declarada es el corte de pelo y el sacrificio de las aves (véase también *Nega'im* 8,8). La misma tradición rabínica subraya que el contacto con un leproso contamina de igual manera que el contacto con quien sufre de flujo, con la menstruante o con la parturienta:

> Si un hombre toca a un hombre o a una mujer que padecen de flujo, o a una menstruante, o a una parturienta, o a un leproso, o a aquello sobre lo que éstos se han recostado o sentado, comunica impureza en dos grados e invalida (la ofrenda) en otro. Si se han separado, comunica impureza en un grado e invalida (la ofrenda) en otro. Es lo mismo que toque o que lo mueva. R. Eliezer dice: o si lo transporta (*Zabim* 5,7).

De esta manera, el leproso, aislado de la comunidad de Israel, se convierte en una especie de muerto viviente (cf. Nm 12,12; Job 18,13; Flavio Josefo, *Antigüedades Judías* III,264). El Talmud de Babilonia consideraba a los leprosos, pobres, ciegos y estériles dentro de esta categoría de «muertos» (*Nedarim* 64b; véase también *Génesis Rabbah* 1,29). Una vez más, como ya se ha visto en Lv 12 (caso de la parturienta), la impureza, en este caso la producida por la lepra, aparece asociada a la muerte. El común denominador de los casos contemplados en Lv 13 es el desgaste del cuerpo; un desgaste que puede llevar, o apuntar al menos, a la muerte. Nm 12,12 relaciona muy bien esta vinculación entre muerte y desgaste, precisamente vinculada a la lepra de María, la hermana de Aarón. Éste implora a Yahvé, quien castigó a su hermana con la lepra «blanca como la nieve» (Nm 12,10) por murmurar contra Moisés (lo extraño es que Aarón también lo hizo, pero no sufrió el castigo):

> Por favor, que no sea ella [María] como quien nace muerto del seno de su madre, con la carne medio consumida (Nm 12,12).

Puede decirse que el destino de toda persona impura, y en particular el leproso, era semejante al de Adán y Eva, quienes experimentarán la muerte (cf. Gn 2,17) y deberán vivir aislados del jardín de Edén (cf. Gn 3,23), privados de todos sus beneficios.

Sigue a continuación la sección dedicada a la «lepra» de los vestidos o ropas de lana o lino (13,47-59). Esta sección parece una interpolación que interrumpe el lógico discurrir de los caps. 13 y 14, y aunque no está muy clara la razón de colocarla aquí, se presupone que la semejanza de síntomas en ambos tipos de «lepra» (la que afecta a seres humanos y la que afecta a los vestidos) animó al editor a hacerlo así. La «mancha como de lepra» de los vestidos (v. 47) no es más que una afección de hongos o moho que atacan a los tejidos. El término hebreo para «vestido» (*beged*) se emplea también en otros lugares para designar los covertores del arca y del altar del incienso (Nm 4,6-13), colchas y mantas de cama (1 S 19,13; 1 R 1,1), o los covertores de sillas de montar (Ez 27,20). El «hilo» o la «trama» mencionados en el v. 48 son una referencia a los dos movimientos (vertical y horizontal, respectivamente) por los que dos hilos se entretejen en el telar, de modo que si uno está afectado por la «lepra», al contactar con el otro lo contamina. Más precisa, la Misná declara:

> La urdimbre y la trama se hacen impuras inmediatamente con una infección. R. Yehudá afirma que la urdimbre se hace impura después de haber sido hervida, la trama de inmediato y las fibras de lino después de haber sido blanqueadas (*Nega'im* 11,8).

No obstante tratarse de tejidos, el procedimiento es muy similar al caso de lepra humana, contemplándose igualmente dos períodos de cuarentena de siete días cada uno (vv. 50.53). No todo moho u hongo hacía impuro el vestido o ropa; sólo el más raro y de color verduzco o rojizo (v. 49). Si al séptimo día de la primera cuarentena el sacerdote observa que la mancha se ha extendido por el vestido, hilo o trama, piel u objeto de cuero, es lepra «maligna», probablemente en el sentido de «persistente» o «incurable», como traducen los LXX, y el vestido u objeto es impuro y deberá ser quemado (vv. 51-52). Nótese que, a diferencia del leproso humano, no cabe posibilidad de superar la «lepra» sino con la destrucción por el fuego del vestido u objeto. Lo mismo en el caso de que tras la cuarentena, la mancha, aunque no se haya extendido, y después de un lavado y una segunda cuarentena, se mantenga igual (vv. 53-55), ya que es una infección «por dentro y por fuera» (v. 55; expresión muy similar a la usada en el v. 42). Si la mancha, tras la segunda cuarentena, ha perdido color, se arrancará del vestido (v. 56). Aunque no se dice, se presupone que el trozo cortado deberá ser quemado. Pero si después de esto vuelve a aparecer la mancha, es un brote de lepra y deberá ser quemada la parte afectada (v. 57). El sujeto de la acción de quemar los vestidos («lo echarás al fuego»; v. 55), al igual que la de arrancar la parte afectada del vestido (v. 56), es el sacerdote y no el dueño, ya que son Moisés y Aarón los destinatarios de este discurso-mandato de Yahvé (v. 1). Si tras la segunda cuarentena la mancha ha desaparecido, bastará con volver a lavar el vestido para declararlo puro (v. 58). La Misná deja claro que «todos los vestidos pueden devenir impuros por una infección, a excepción de aquellos que pertenecen a los gentiles», aunque el israelita que compre a un gentil un vestido deberá examinarlo antes (cf. *Nega'im* 11,1). Lo curioso de esta sección referente a los vestidos es que no indica nada sobre la posible impureza contraída por el contacto con ropas impuras. ¿Acaso la presupone?

La expresión hebrea utilizada en v. 59 para decir «ésta es la ley de...» (*zo't tôrat...*) introduce un sumario o colofón para 13,47-58,

similar a otros sumarios ya aparecidos y que volverán a encontrarse en el libro (cf. 7,37-38; 11,46-47; 14,54-57; 15,32-33).

El ritual de purificación (Lv 14), transmitido por Yahvé únicamente a Moisés (v. 1), es simbólico y religioso, no terapéutico: una manera de testimoniar públicamente que la curación se ha producido y que el leproso puede reintegrarse en la comunidad a todos los efectos. Encontramos en este capítulo dos rituales (que podrían denominarse también fases) de purificación del leproso distintos: uno más primitivo (14,2-9), que en algunos aspectos recuerda al ritual del Día de la Expiación o *Yôm Kippûr* (Lv 16), y otro más acorde al conjunto del libro del Levítico y a los sacrificios prescritos en él (14,10-32). Se trataría, respectivamente, de un ritual purificatorio y de otro expiatorio y de reparación. En ambos casos, que aquí aparecen vinculados en un esquema cronológico de ocho días, se trata de lo que los antropólogos denominan «ritos de agregación», esto es, ceremonias en las cuales una persona que se encontraba en una condición social anormal es reintegrada a la sociedad ordinaria. El afeitado, el baño y las ofrendas sacrificiales son propios de estos ritos, como también aparecerán en Lv 14, en los que se especifica que la persona en cuestión deberá ofrecer los cuatro sacrificios básicos, como signo de que recuperó plenamente su capacidad de acercarse al altar. Así pues, Lv 14 nos ofrece tres ceremonias separadas: una llevada a cabo el primer día, tanto para personas como para casas (vv. 2-8.48-53); otra para ser ejecutada el séptimo día (v. 9), y, finalmente, otra para ser celebrada el octavo día (vv. 10-32).

Los vv. 2-9 contemplan un curioso ritual, de origen arcaico, en el que se utilizan «dos pájaros vivos y puros» (v. 4), probablemente palomas o pichones (cf. 5,11; 12,8), y, según la Misná, «que habían estado viviendo antes en libertad» (*Nega'im* 14,1), evitando así la posibilidad de que, siendo domesticado, el pájaro que se deja suelto volviera al campamento (¿devolviendo la impureza que se había llevado?). El ritual recuerda, sólo en parte, al sacrificio de purificación del israelita ordinario (5,7-10), aunque éste no se realiza fuera del campamento, sino en el atrio del santuario. Uno de los pájaros será degollado sobre una vasija de barro (cf. Nm 5,17) con agua corriente (v. 5) o, literalmente, «aguas vivas», es decir, aguas de algún arroyo o fuente, las cuales eliminaban toda impureza, según el sentir popular (cf. 11,36; 15,13; Nm 19,17; Za 13,1). Es razonable pensar que la suerte de este pájaro simboliza el trágico destino de un leproso o persona

que sufre una grave enfermedad de la piel. Después, con la sangre se mojan tanto el pájaro vivo como la madera de cedro, la púrpura escarlata y el hisopo (v. 6). Estos utensilios son similares a los de Nm 19,6 (el caso de purificación del contacto con un cadáver sacrificando una vaca roja), en lo que parece un ritual profiláctico y quizá, aunque esto se discute, apotropaico, es decir, con poder para expulsar a los espíritus malignos. El cedro, dado su tamaño y su fuerte madera, puede simbolizar resistencia; la púrpura escarlata, por su color rojizo brillante, podría simbolizar la sangre, la expiación y el triunfo de la vida sobre la muerte (cf. Is 1,18). De hecho, cintas de este color fueron utilizadas para señalar eventos importantes: el nacimiento de los hijos de Judá y Tamar (Gn 38,28.30) o como la ventana de la casa de Rajab (Jos 2,18.21). En cuanto al hisopo, hecho de una especie de alpacarra (dado que el auténtico no se cría en Palestina), se empleaba, junto con el cedro, para las aspersiones sagradas (Nm 19,18; Sal 51,9). Su racimo apretado tiene cierta capacidad absorbente y puede ser usado para transferir algo de líquido (cf. Nm 19,18; Mt 27,48).

Después, se realizan siete aspersiones sobre la persona que ha de ser purificada, declarándola pura y soltando al campo abierto (cf. 2 R 4,39) el pájaro vivo (v. 7). Este gesto de las aspersiones recuerda al realizado para purificar el santuario, como también se hará en el Día de la Expiación para purificar el altar y apartarlo de las impurezas de los israelitas (Lv 16,19). El envío del pájaro vivo al campo recuerda a lo realizado con el macho cabrío en el Día de la Expiación (16,21), aunque en el caso que nos ocupa no hay imposición de manos sobre el pájaro ni confesión alguna. De ser correcta esta analogía, cabría entender que se trata de un ritual muy antiguo por el que el mal (en este caso la enfermedad de la lepra) es transferido, a través de la sangre y del agua corriente, al pájaro vivo, convertido así en víctima propiciatoria, para que éste se lleve el mal lejos del campamento y del pueblo. Sin embargo, y pese a esta semejanza, en el ritual del pájaro para la purificación del leproso (14,4-7) no se menciona ningún ser maligno ni el tipo de lugar demoníaco al que se le destina. Además, en el Próximo Oriente, los pájaros generalmente simbolizan la vitalidad humana. Los hurritas enviaban los pájaros al inframundo, mientras que los hititas y mesopotámicos los enviaban a los cielos; en ambos casos, se esperaba que los recibieran las divinidades de uno u otro lugar. Esta es la razón por la que, más bien, habría que interpre-

tar que este ritual simboliza el paso de la muerte (social, en este caso) a la vida por parte del leproso curado, como el primer acto de su reintegración a la sociedad. Otros prefieren entender al pájaro libre como un símbolo de la persona purificada y liberada de su lepra.

Tras este ritual, el que se purifica lavará sus vestidos, se afeitará y se bañará (él mismo; no le bañará el sacerdote, como en el caso de los levitas; cf. Nm 8,7). Se trata de gestos que no tienen únicamente un sentido de limpieza o purificación, sino que también expresan el paso de una situación a otra totalmente distinta: forma parte del ritual del nazireo cuando deja de serlo (Nm 6,18), del levita ofrecido a Yahvé (Nm 8,7), y de la mujer cautiva convertida en esposa de su señor (Dt 21,12-13). De esta manera, el antes leproso «quedará limpio» o puro (*taher*), pudiendo de esta manera entrar en el campamento, aunque deberá habitar fuera de su tienda durante siete días (v. 8), probablemente para evitar contaminar la vivienda y a sus habitantes (cf. Misná, *Kelim* 1,4; *Nega'im* 13,11), lo que significa que el paso de un estado de impureza al de pureza todavía no se ha completado. La Misná añade, consecuentemente, que durante este período deberá evitar todo contacto sexual (*Nega'im* 14,2). Al séptimo día deberá volver a lavar los vestidos, afeitarse todo el pelo y bañarse, quedando, esta vez sí, definitivamente limpio de toda impureza (v. 9). También Naamán quedó limpio tras bañarse siete veces en el Jordán por consejo de Eliseo (2 R 5,10-14). Con esto se da por concluida la primera fase del proceso purificatorio, previa a la ofrenda de sacrificios que viene a continuación (vv. 10-32).

Los vv. 10-32, a diferencia de los vv. 2-9, como ya se ha dicho, están más acordes con los planteamientos sacrificiales del libro del Levítico y, por tanto, con la normativa sacrificial del Segundo Templo. Su contenido ofrece ciertos paralelismos con los rituales conclusivos de la Alianza (Ex 24) y con los rituales de la ordenación sacerdotal (Ex 29,20; Lv 8-9). El octavo día después de iniciada la purificación de la persona leprosa, ésta es readmitida oficialmente en el culto a través de la realización de los principales sacrificios y ofrendas: un cordero como sacrificio de reparación (cf. Lv 5), una oveja como sacrificio de purificación (cf. Lv 4) y otro cordero como holocausto (cf. Lv 1), más una ofrenda de cereal, en este caso harina mezclada con aceite, y una porción separada de cerca de medio litro de aceite (cf. Lv 2). Sólo falta la ofrenda de comunión (cf. Lv 3).

Se tomarán dos corderos y una cordera de un año, los tres sin defecto, junto con tres décimas (se sobreentiende de *efá*, que equivale a 19,3 litros) de flor de harina (distinta de la cebada) amasada con aceite y un cuartillo (*log*, que equivale a 0,48 litros, aproximadamente; otros prefieren 0,275 litros) de aceite, como oblación (v. 10). Ya que por cada cordero la medida de harina es una décima (cf. Nm 15,4; 28,4-5), por tres, como es este caso, son tres décimas. De aquí se deduce que todo sacrificio sangriento (incluidos los sacrificios de reparación y de purificación) debe ir acompañado de una ofrenda de cereal. Esto se discutió en la tradición rabínica (cf. Misná, *Menajot* 9,6; Talmud de Babilonia, *Menajot* 90b-91b), pero fue asumido radicalmente en Qumrán (cf. 11QT 18,4-6; 25,5-6.12-15). El sacerdote presentará ante Yahvé y a la entrada de la Tienda del Encuentro estas cosas junto a la persona que ha de purificarse (v. 11). Según la Misná, el Templo de Herodes disponía de una «estancia de los leprosos», donde éstos podían realizar la inmersión (no contemplada en el Levítico) antes de ofrecer sus sacrificios (*Nega'im* 14,8; *Middot* 2,5). El verbo empleado aquí para «presentar» (*he'ěmîd*) es distinto que el de 1,2 (*hiqrîb*) y el mismo que el de 16,7.10 y Nm 5,16.18. Este verbo es usado para referirse a algo o alguien que ha de colocarse frente a la Tienda del Encuentro para que se tome una decisión definitiva acerca de su estatus o situación: por ejemplo, para averiguar qué cordero se ofrecerá a Azazel el Día de la Expiación (16,10) o para indagar si una mujer ha cometido adulterio o no (Nm 5,30). Después, el sacerdote tomará el primer cordero y el *log* de aceite en sacrificio de reparación y los balanceará delante de Yahvé (v. 12; cf. 7,30). No queda claro por qué debe realizarse un sacrificio de reparación. Se barajan varias hipótesis: por la pérdida que sufre la comunidad de los trabajos que podría haber realizado la persona leprosa; por los sacrificios que Yahvé no ha podido recibir de esa persona; por la posibilidad de que, aún involuntariamente, dicha persona hubiera transgredido lo sagrado (cf. 5,18). Una explicación alternativa y sugerente es la que entiende que el leproso, pese a ser imagen de Dios (Gn 1,27; Sal 8,6), no puede acceder libremente ni a Dios ni a su santuario, con lo que la condición de imagen de lo más santo (Yahvé) queda alterada. Sin embargo, el texto no aporta razones evidentes a favor de ninguna de estas hipótesis. De todas formas, la expresión recurrente «y se le perdonará (el pecado)», propia del sacrificio de purificación (4,20.26.31.35) y del de reparación

(5,6.10.16.18), no aparece en ningún momento aquí, lo que significa que, salvo excepciones (cf. Nm 12,1-15; 2 R 5,26-27; 2 Cro 26,16-21), el leproso no era visto necesariamente como un pecador ni la lepra como consecuencia del pecado.

La víctima del sacrificio pertenece al sacerdote; es cosa sacratísima (v. 13; cf. 7,6; 21,22). La sangre de estos sacrificios realizados el octavo día sirve para completar el proceso de purificación. La sangre rociada sobre el altar también mancha a la persona curada en el lóbulo de su oreja derecha, en el pulgar de su mano derecha y en el dedo gordo del pie derecho (v. 14), de manera similar a como se mancha al sacerdote en su investidura (8,23-24), indicando no sólo que la persona entra de nuevo en contacto con Yahvé, sino que lo hace de una manera radicalmente nueva, como si de una consagración se tratara. De esta manera, se estaría ante una especie de rito de pasaje por el que el antes leproso queda ahora, de alguna forma (eso sí, diferente a la del sacerdote), consagrado a Yahvé. El aceite, primero dedicado a Yahvé, y situado en la mano izquierda del sacerdote, es rociado siete veces ante Yahvé, y parte de él es untado en el lóbulo de la oreja, pulgar de la mano y dedo gordo del pie derecho (vv. 15-17.26-29). Los vv. 16-17 enfatizan el sentido principal de este ritual: si la sangre servía para unir a la persona curada con el altar, el aceite, con el que el sacerdote se unta a sí mismo y a la persona en los mismos lugares donde antes la untó de sangre y con el que realiza siete aspersiones «delante de Yahvé», simboliza la unión entre Yahvé, el sacerdote y la persona nuevamente incorporada a la comunidad.

En el antiguo Egipto había un ritual similar de carácter apotropaico, por el que se ungía diariamente de aceite a la estatuilla de una divinidad para que ésta pudiera afrontar la oscuridad del santuario y alejar de ella a las fuerzas demoníacas. En Mesopotamia y Ugarit se encuentran ritos similares aplicados a personas y que simbolizan una elevación de estatus (la liberación de un esclavo o la reconciliación de una reina divorciada con su regio esposo). En definitiva, el rito de los vv. 15-18 representa el espíritu de vida que la persona ha recibido de Yahvé y que le reconcilia enteramente con Él y con la comunidad. «El sacerdote expiará así por él ante Yahvé» (v. 18b) tras derramar el aceite sobrante sobre la cabeza (parte principal del cuerpo en el Próximo Oriente antiguo donde se unge con aceite) del que se purifica (v. 18a), lo que convierte al aceite en agente de expiación. Este rito, que recuer-

da otra vez a la unción del sacerdote, no es, sin embargo, el mismo (ni pretende serlo), ya que el aceite es simplemente colocado o untado, bastando un leve contacto, pero no derramado como en la unción sacerdotal (8,12). Después, el sacerdote ofrece los distintos sacrificios por la persona curada: el holocausto, la ofrenda de cereal y las ofrendas de purificación (vv. 19-20.30-31). De esta manera, la persona quedará definitivamente limpia, su enfermedad no retornará, y se reintegra plenamente a la comunidad de Israel.

Los vv. 21-32 contemplan la situación económica de los más pobres: dos tórtolas o dos pichones sirven, en caso de pobreza, para sustituir la ofrenda ordinaria del sacrificio de purificación y del holocausto (v. 22). Sin embargo, no se señala ninguna sustitución para el cordero del sacrificio de reparación (v. 21; cf. 1,14-17), lo que indica la gran importancia que tiene este sacrificio tanto en el proceso purificatorio de la persona leprosa como en otras situaciones, pues siempre se contempla que la ofrenda debe ser un cordero o un carnero (5,14-26; 19,20-22; Nm 5,6-8; Esd 10,19). Por lo demás, el ritual (vv. 35-31) es exactamente el mismo al contemplado en los vv. 13-20. El v. 32 concluye la ley referente a la purificación de la persona leprosa con escasez de recursos.

Los vv. 33-53 presentan una legislación muy similar a la de la lepra humana pero referida a la «lepra» de las casas. Las casas israelitas eran generalmente construcciones de ladrillo hecho con barro, levantadas sobre fundamentos de piedras apiladas en dos o tres estratos. Los muros interiores eran enyesados con piedra caliza, a veces mezclada con arena para protegerlos del agua. Esta lepra no es más que algún tipo de líquen, hongo o moho que aparece a modo de cavidades rojizas o verduzcas en los muros húmedos, y que suele identificarse con la especie «lepraria flava». Igualmente se pueden distinguir dos fases: diagnosis (vv. 34-48) y purificación (vv. 49-53). Yahvé vuelve a dirigirse tanto a Moisés como a Aarón (v. 33), probablemente porque compete a los sacerdotes el diagnóstico de la enfermedad. Se presupone que todavía los israelitas viven en tiendas, por lo que la norma sólo vale para cuando habiten en casas, una vez se asienten en Canaán, la tierra que Yahvé les dará en «propiedad» (*'ajuzzâ*; término técnico que designa la propiedad inalienable recibida de un soberano; cf. 25,10.24; Jos 22,19). La fórmula o expresión «cuando hayáis entrado en la tierra» (v. 34) o «cuando entréis en la tierra» es típicamente sacerdotal y se repite en

otras leyes sacerdotales que señalan la condición de entrar en la tierra para su cumplimiento: el cumplimiento del rito de Pascua (Ex 12,25; texto no sacerdotal), la referente al fruto de los árboles (Lv 19,23), a las primicias del grano (23,10), al Jubileo (25,2), a los sacrificios adjuntos (Nm 15,2), a la división de la tierra (Nm 33,51; 34,2) y a las ciudades de refugio (Nm 35,10). ¿Hay que suponer aquí un vestigio de la añoranza y esperanza que tenían los israelitas en el exilio de volver a Israel? Precisamente estos dos conceptos nuevos (la entrada «en la tierra de Canaán» y la «posesión» de esta misma tierra), que algunos expertos consideran propios del Código de Santidad (H), les hacen concluir que los vv. 33-53 son una elaboración realizada por H sobre material antiguo de la tradición sacerdotal (P). Se entendía que esta «lepra» la enviaba Yahvé (v. 34) y no cualquier fuerza demoníaca, como se creía en Mesopotamia. El Deutero-Isaías tiene claro que tanto la dicha como la desgracia provienen de Yahvé (Is 45,7).

En Mesopotamia existía un ritual de carácter apotropaico (denominado rito Mamburbi) para eliminar las manchas de las casas. En esta región las manchas negras eran interpretadas como signos divinos de curación y prosperidad, a diferencia de las manchas blancas, rojas y verdes (estas dos últimas igualmente nocivas para Israel). Más aún, se consideraba que, según el lugar de la casa donde aparecía, la mancha presagiaba la muerte para según qué habitante, por lo que había que realizar ciertos ritos sobre la persona en cuestión (aspersiones con agua santa, inmersiones en el río y dones a la divinidad), a fin de que el dios Ea la purificase y recibiese su mal. Para purificar la casa, se ungía con varias sustancias detergentes todas las entradas de la misma, a la vez que eran quemadas figurillas de barro y madera como protección contra los malos espíritus. A pesar de las similitudes con el ritual de Lv 14,33-53, las diferencias son también evidentes, siendo las principales que para el Levítico la mancha no amenaza a las personas ni éstas son afligidas por la lepra (sólo lo es la casa), por lo que no necesitan recibir ninguna aspersión.

Volviendo al texto, sólo el sacerdote podía diagnosticar y purificar esta lepra (lo que subrayará la Misná, *Nega'im* 12,5). En primer lugar, deberá desalojar la casa para evitar que contamine los objetos y las personas que la habitan, por lo que entrará en ella para examinarla (v. 36); si la lepra está en las paredes formando cavidades verduzcas o rojizas más hundidas que la propia pared o muro (v. 37), el sacer-

dote saldrá de la casa y la aislará por siete días (v. 38; cf. Misná, *Nega'im* 12,6); si al séptimo día la lepra se ha extendido, ordenará que arranquen las piedras donde está y que las arrojen fuera de la ciudad (no ya el campamento; se supone que están urbanizados), a un lugar impuro o inmundo, junto con el polvo que salga tras raspar el interior de la casa, especialmente la parte afectada (vv. 39-41). Los vv. 41 y 45 ofrecen la única referencia bíblica a este lugar impuro (que contrasta con el lugar puro de Lv 4,12; 6,4), cuya ubicación no se especifica, pero que debía ser un lugar fijo conocido por los israelitas. Las piedras serán sustituidas y el polvo revocado (v. 42). Si la lepra vuelve a surgir y se extiende, es lepra «maligna» (como en 13,51-52) y la casa es impura (v. 44), debiendo ser demolida y sus restos llevados a un lugar impuro fuera de la ciudad (v. 45). Cualquiera que haya entrado en ella durante la cuarentena queda contaminado de su impureza hasta la tarde (v. 46), debiendo lavar sus vestidos tanto el que ha entrado como el que ha comido en la casa (v. 47). La Misná especifica que la casa cerrada sólo contamina por dentro, y la impura tanto por la parte interior como por la exterior (*Nega'im* 13,4; cf. 13,9-10). Pero si la lepra no se ha extendido al séptimo día de cuarentena, la casa será declarada pura (v. 48), y, por tanto, habitable. A continuación, el sacerdote realizará el ritual de purificación de la casa (vv. 49-53) siguiendo exactamente los mismos pasos que con la persona leprosa (vv. 4-7). Los sacrificios contemplados en los vv. 10-31 no son necesarios en este caso porque las edificaciones simplemente tienen que estar puras, no en comunión con Dios. Los vv. 54-57 ofrecen otra síntesis, esta vez de los caps. 13 y 14, relativos a la lepra, tanto de las personas como de los vestidos y de las casas, con el fin de «instruir sobre los días de impureza y los días de pureza» (v. 57; cf. 10,10-11).

En los Evangelios, los leprosos aparecen entre los beneficiarios de las curaciones milagrosas de Jesús (cf. Mt 8,2-4; 11,5; Mc 14,3; Lc 7,22; 17,11-19), quien con este gesto anuncia el Reino de Dios y reintegra en la sociedad a los antes impuros y rechazados. A diferencia del Levítico, que no ofrece terapias médicas y espera que sea Yahvé quien realice la curación, es Jesús quien los sana, revestido de un poder y autoridad propios y rompiendo tabúes (por ejemplo, tocando al leproso, Mt 8,3; cf., sin embargo, 2 R 5,11); lo que no impide que él mismo les ordene que ofrezcan tras su curación los sacrificios prescritos por la legislación mosaica (cf. Mt 8,4; Lc 17,14).

4. Impurezas sexuales (15,1-33)

15 1 Yahvé habló así a Moisés y a Aarón: 2 “Hablad a los israelitas
y decidles: Cualquier hombre que padece flujo seminal, ese
flujo es impuro. 3 La impureza causada por su flujo se da tanto si su
cuerpo deja destilar el flujo como si lo retiene: es impuro*. 4 Todo
lecho en que se acueste el que padece flujo será impuro, y todo asien-
to en que se siente será impuro. 5 Quien toque su lecho lavará sus ves-
tidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde. 6 Quien se siente
sobre un mueble donde se haya sentado cualquiera que padece flujo
lavará sus vestidos, se bañará y será impuro hasta la tarde. 7 Quien
toque el cuerpo del que padece flujo lavará sus vestidos, se bañará y
será impuro hasta la tarde. 8 Si el que tiene flujo escupe sobre un
hombre puro, éste lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro
hasta la tarde. 9 Toda montura sobre la que haya montado el que
padece flujo será inmunda*. 10 Quien toque un objeto que haya esta-
do debajo de él quedará impuro hasta la tarde, y quien lo transporte
lavará sus vestidos, se bañará y será impuro hasta la tarde. 11 Todo
aquél a quien toque el que padece flujo sin haberse antes lavado las
manos, lavará sus vestidos, se bañará en agua y quedará impuro
hasta la tarde. 12 Toda vasija de barro tocada por el que padece flujo
será rota, y todo utensilio de madera será lavado con agua*. 13 Si el
que padece flujo sana de él, se contarán siete días para su purifica-
ción; después lavará sus vestidos, se bañará en agua corriente y que-
dará puro. 14 El día octavo tomará dos tórtolas o dos pichones y se
presentará ante Yahvé a la entrada de la Tienda del Encuentro, para
entregarlos al sacerdote. 15 El sacerdote los ofrecerá, uno como sacri-
ficio de purificación, el otro como holocausto, y así el sacerdote hará
expiación por él ante Yahvé a causa de su flujo.

16 El hombre que haya tenido derrame seminal lavará con agua
todo su cuerpo y quedará impuro hasta la tarde. 17 Toda ropa y todo
cuero sobre los cuales se haya derramado el semen será lavado con
agua y quedará impuro hasta la tarde.

18 Cuando una mujer se acueste con un hombre y se haya produci-
do eyaculación, se bañarán ambos y quedarán impuros hasta la tarde.

19 La mujer que tenga la menstruación, permanecerá impura por
espacio de siete días. Y quien la toque será impuro hasta la tarde. 20
Todo aquello sobre lo que se acueste durante su impureza quedará
impuro; y todo aquello sobre lo que se siente quedará impuro. 21 Quien

**toque su lecho lavará los vestidos, se bañará* y quedará impuro hasta
la tarde. 22 Quien toque un mueble cualquiera sobre el que ella se haya
sentado lavará sus vestidos, se bañará y será impuro hasta la tarde. 23
Quien toque algo que está sobre el lecho y sobre el mueble donde ella
se sienta quedará impuro hasta la tarde. 24 Si uno se acuesta con ella,
se contamina de la impureza de sus reglas y queda impuro siete días;
todo lecho en que él se acueste será impuro.**

**25 Cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días,
fuera del tiempo de sus reglas o* cuando sus reglas se prolonguen,
quedará impura mientras dure su flujo, como en los días del flujo
menstrual. 26 Todo lecho en que se acueste mientras dura su flujo
será impuro como el lecho de la menstruación, y cualquier mueble
sobre el que se siente quedará impuro como durante la impureza
menstrual. 27 Quien los toque quedará impuro y lavará sus vestidos,
se bañará y quedará impuro hasta la tarde. 28 Una vez que ella sane
de su flujo, contará siete días, y quedará después pura. 29 El octavo
día tomará dos tórtolas o dos pichones y los presentará al sacerdo-
te a la entrada de la Tienda del Encuentro. 30 El sacerdote los ofre-
cerá uno como sacrificio de purificación, el otro como holocausto;
y hará expiación por ella ante Yahvé por la impureza de su flujo.**

**31 Mantendréis alejados* a los israelitas de sus impurezas para
que no mueran por contaminar con ellas mi Morada, que está en
medio de ellos. 32 Ésta es la ley relativa al hombre que padece flujo
o que se hace impuro por efusión de semen, 33 a la mujer durante el
flujo menstrual, a aquél que padece flujo, sea varón o mujer, y a
aquél que se acueste con una mujer en período de impureza".**

V. 3 LXX añaden como comienzo del versículo «Esta es la ley concerniente». Además, al final del versículo, Pentateuco Samaritano, LXX, y el «Rollo del Levítico paleo-hebreo» de Qumrán (11QpaleoLev, cuyo fragmento G contiene Lv 14,52 - 15,5 y 16,2-4, de acuerdo a la versión LXX de Lv 15,3b) añaden «él es impuro todos los días que su cuerpo tiene un flujo o su cuerpo retiene su flujo; ésta es su impureza». Se trata de testigos esenciales, aunque incompletos, contra la versión de Lv 15,3b de TM, cuya versión más breve podría deberse a una haplografía (error en la transcripción de un manuscrito que consiste en omitir uno de dos elementos iguales y contiguos). Por esta razón, algunos autores proponen incluir el añadido a la versión original.

V. 9 LXX añaden «hasta la tarde».

V. 12 LXX añaden «y es puro».

V. 21 LXX añaden «su cuerpo».

V. 25 LXX, en lugar de «o», leen «y».

V. 31 Algunos manuscritos hebreos, Pentateuco Samaritano y la versión siríaca leen «advertiréis». LXX leen «y vosotros mostraréis discreción».

Estructura del cap. 15

15,1: Fórmula introductoria.
15,2-17: Impureza por flujos del hombre:
vv. 2-15: flujos irregulares;
vv. 16-17: flujos ordinarios.
15,18: Impureza por eyaculación en encuentro sexual entre mujer y hombre.
15,19-30: Impureza por flujos de la mujer:
vv. 19-24: flujos ordinarios;
vv. 25-30: flujos irregulares.
15,31: Exhortación general.
15,32-33: Sumario.

Comentario

Este capítulo delimita claramente lo concerniente a la impureza sexual tanto del «hombre» (*'îš*) varón (v. 2) como de la «mujer» (*'iššâ*; v. 19). Recuérdese el sentido identitario que poseen ambas palabras hebreas, de la misma raíz (cf. Gn 2,23), y por el que cabe decir que el hombre y la mujer son de la misma naturaleza (y por extensión, empleando un lenguaje actual, de la misma dignidad). Este capítulo, al margen de su validez actual, no puede ser considerado, por eso mismo, discriminatorio en cuanto al género: ambos sexos, por sus flujos corporales, pueden ser impuros. Tampoco debe entenderse como una condena o desprecio de la actividad sexual. Todo lo contrario. Como el resto del orden creado y de todo lo relativo al ser humano, la sexualidad humana es también susceptible de entrar en la esfera de la impureza y, como ya se ha visto en capítulos anteriores, el binomio «vida (pureza) / muerte (impureza)» es el que mejor puede ayudarnos a entender por qué en determinadas situaciones lo vinculado a los órganos genitales y a la sexualidad puede incurrir en impureza. La norma general es que todo flujo descontrolado, y en particular aquél que claramente delimita períodos de no fecundidad o infertilidad en la mujer, es asociado a la muerte (o, cuando menos, a la pérdida de vitalidad) y, por tanto, considerado impuro. No se trata de que la mujer sea estéril o menopáusica, sino de la interrupción natural del período de fertilidad producida (y claramente señalizada) por la menstruación o supuestamente por otros flujos vagina-

les. De igual manera en el caso de flujos genitales del hombre, aunque hay que tener en cuenta que la segregación mucosa no es tan grave como la sanguínea.

Lo mismo que se ha dicho de los casos de la parturienta (cap. 12) y de la lepra (caps. 13-14), este capítulo no es un tratado primitivo de medicina; al contrario, su interés es eminentemente religioso y cultual, a la vez que evita todo juicio moral sobre las diversas situaciones susceptibles de provocar los distintos flujos. Esto no es incompatible con el hecho de que puedan rastrearse a lo largo de esta legislación elementos culturales procedentes de fuentes egipcias y mesopotámicas, que tratan los flujos sexuales desde un ámbito más medicinal e incluso adivinatorio (dependiendo de con quién se mantienen relaciones sexuales, los augurios serán de ventura o desventura).

La fórmula introductoria dirigida a Moisés y Aarón (v. 1) es la misma que las de 11,1; 13,1; 14,33. La primera sección (vv. 2-17) está centrada en la descarga o «flujo» del hombre. Se trata principalmente del flujo del pene, literal y eufemísticamente denominado «carne» o «cuerpo» (*bašar*), al igual que el órgano sexual femenino, la vagina, en el v. 19. El mismo eufemismo es utilizado por Ezequiel para referirse a las prostituciones de Jerusalén con Egipto (Ez 23,20). En ningún caso se trata de flujo sanguíneo, ya que, de lo contrario, el texto habría aludido expresamente a la sangre. El v. 3 menciona dos casos distintos: el del flujo que «destila» (verbo *ryr*, referido a fluidos espesos y viscosos como la saliva; cf. Job 6,6; 1 S 21,14) del pene (probablemente una gonorrea, como también lo entienden así los LXX y Flavio Josefo, *Antigüedades judías* III,261, y *Guerra de los judíos* V,273; VI,426) y el que queda retenido (quizá una obstrucción en la uretra que dificulta o hace muy doloroso el acto de orinar). Para la Misná son suficientes tres derrames en uno o en tres días consecutivos para considerar que un hombre sufre de flujo (*Zabim* 1,1-3).

Los vv. 4-11 dejan muy claro que cualquier contacto directo (tocando a la persona afectada en cualquier parte de su cuerpo) o indirecto (a través de cualquier objeto tocado por la persona afectada, particularmente si ha entrado en contacto con sus genitales, como una cama, un asiento o una silla de montar) produce impureza hasta la tarde, de la que uno se libra lavando los vestidos y bañándose (por inmersión, cf. 2 R 5,14). La Misná especifica que son los que sufren flujo, las menstruantes y las parturientas, así como todos los que

pasan del estado de impureza al de pureza, los que deben lavar sus propias ropas (*Moed qatán* 3,2). Incluso el afectado puede transmitir impureza escupiendo a alguien (v. 8). En Israel el gesto de escupir, cuando se realiza como reacción a afrentas graves, implica un profundo deshonor y vergüenza para el escupido (cf. Nm 12,14; Dt 25,9) o simplemente es un gesto de desdén (cf. en Qumrán 1QS 7,13; Flavio Josefo, *Guerras de los judíos* II,147; Talmud de Babilonia, *Berajot* 3,5). El v. 10 concreta que quien toque un objeto que haya estado debajo del hombre con flujo quedará impuro hasta la tarde, sin especificar que deba lavar sus vestidos (sólo si ha transportado el objeto) o bañarse, lo que sí se exige para quien toque su cama (v. 5). Aquí cabe entender que la cama transmite más impureza porque en ella el afectado se recuesta con todo su cuerpo y está más tiempo en ella, con lo que adquiere un grado de impureza mayor o más intenso. El v. 11 señala que todo aquél a quien toque la persona afectada, si es que ésta no se ha lavado las manos, quedará impuro. Se presupone que la toca con la mano después de haberse tocado los genitales (en el acto de miccionar, por ejemplo). Si se ha lavado las manos no contamina, pero sí si no lo ha hecho. Otros interpretan que «manos» es un eufemismo para designar el pene, como lo es en otros textos bíblicos (Is 57,8.10) y en Ugarit (por ejemplo, en el mito ritual de «Los dioses apuestos y hermosos», KTU 1.23). Los utensilios de barro utilizados por el afectado deberán ser rotos (por su porosidad que impide un lavado profundo) y los de madera lavados con agua (v. 12; cf. 11,32-33). No se dice nada de los instrumentos metálicos, lógicamente extraños en un hogar israelita de esta época (pero Nm 31,22 indica claramente que pueden ser purificados por el fuego).

Estamos, pues, ante un caso de una impureza muy contagiosa. No hay nada ni nadie que entre en contacto con la persona afectada que no quede impuro. Nótese, sin embargo, que, a pesar de esta impureza tremendamente contagiosa, no se contempla que el individuo deba vivir aislado del campamento y del resto del pueblo, como en el caso del leproso (13,45-46), lo que significa que se considera mucho más grave la impureza contraída por el contacto con una persona que sufría una enfermedad grave de la piel que la contraída por contacto con una persona que sufría flujo genital. Sin embargo, Nm 5,2, quizá una ley más antigua, ordena taxativamente: «Manda a los israelitas que echen del campamento a todo leproso, al que padece flujo y a

todo impuro por contacto de cadáver». La norma se mantuvo en algunos grupos judíos, como lo confirman Qumrán (1QM 7,3-7) y Flavio Josefo (*Antigüedades judías* III,261; *Guerra de los judíos* V,227). La Misná, aunque menos radical, prohíbe el acceso a la montaña del Templo a los hombres y mujeres que tienen flujo, a las menstruantes y a las parturientas (*Kelim* 1,8).

Los vv. 13-15 contemplan el proceso de purificación del varón afectado por este flujo, una vez que se considera sanado del mismo. Después de siete días de corroboración de que la sanación es real (cf. 14,10; 15,28), lavará sus vestidos y se bañará el cuerpo entero (vv. 10.13; cf. en Qumrán 11QT 45,16) en agua corriente (literalmente «aguas vivas»; cf. 14,5), al igual que deben bañarse en los casos de contacto con cadáver (Nm 19,17) y de enfermedad grave de la piel (Lv 14,9), quedando de esta manera puro. Al octavo día tomará dos tórtolas o pichones (cf. 1,14-17), que ofrecerá el sacerdote, uno como sacrificio de purificación (cf. cap. 4) y otro como holocausto (cf. cap. 1) para que haga expiación por él ante Yahvé en previsión de algún pecado que haya podido cometer y por el culto que no pudo ofrecer a Yahvé durante su período de impureza.

Los vv. 16-17 contemplan el caso del derrame seminal ordinario, cuya impureza perdura hasta la tarde en personas y vestidos, bastando entonces con que el afectado bañe todo su cuerpo y se laven con agua las ropas y cueros que han entrado en contacto con el semen, sin que se requiera ningún tipo de sacrificio. Una antigua inscripción sabea también habla del lavado de los vestidos manchados por la eyaculación (cf. ANET, 1969, p. 665). Sólo en el caso de polución nocturna el guerrero que se prepara para la batalla deberá permanecer fuera del campamento militar hasta la tarde, momento en el que podrá regresar (Dt 23,10-12). En Qumrán se prohibía la entrada a la sinagoga de toda persona que sufriera una impureza que requiriese un baño de purificación (CD 11,21-22), como es el caso que nos ocupa; y la Misná le prohíbe orar en alto (*Berajot* 3,4).

Según el v. 18, la eyaculación producida por una relación sexual entre hombre y mujer provoca la impureza de la pareja hasta la tarde, y es suficiente que ambos se bañen. Tampoco se requiere ningún tipo de sacrificio. Esta impureza se circunscribe fundamentalmente al ámbito cultual, imposibilitando a ambos la entrada y participación en cualquier acto propio del santuario. No afecta al resto de activida-

des de la vida cotidiana. Hay que subrayar que lo que provoca impureza no es el acto sexual en sí, sino el semen derramado. Si no hay derrame, no hay impureza. Es probable que el antiguo Israel, a diferencia de los cultos de fertilidad de otras culturas circundantes, pretendiera con esto desvincular la fecundidad de toda concepción mágica. Para Israel, la fecundidad pertenece a la esfera humana y es fruto de la bendición divina (Gn 1,28; cf. Sal 127,3-5). Es lógico que, siguiendo el binomio «vida (pureza) / muerte (impureza)», se entendiera que el semen que pasa del hombre a la mujer y que se desparrama sin cumplir su función vital pasa igualmente a la esfera de la muerte (impureza).

Flavio Josefo, partiendo de una antropología dualista, lo explicará de la siguiente manera:

> La ley prescribe, asimismo, abluciones al hombre y a la mujer después de las relaciones sexuales legítimas, pues supone que el alma se contamina por haberse trasladado a otro lugar. El alma sufre por estar alojada en el cuerpo, así como se separa del cuerpo por la muerte. Por eso la ley ha establecido purificaciones para todos estos casos (*Contra Apión* II,203).

Esta referencia al sufrimiento del alma es propia de la concepción esenia, según el propio Flavio Josefo (*La Guerra de los Judíos* II,154ss). La indignidad cultual producida por la unión sexual también aparece en el episodio en el que David se detiene en Nob, donde pide al sacerdote Ajimélec panes para sus hombres y éste sólo puede ofrecerle los panes consagrados reservados a los sacerdotes, siempre y cuando los hombres se hubieran abstenido de toda relación sexual (1 S 21,4-5). En la mayoría de las religiones del Próximo Oriente antiguo, las relaciones sexuales se percibían como algo incompatible con los actos rituales, y en otras religiones más alejadas, como la hindú, el semen era considerado impuro (cf. *Leyes de Manú* 2,181; 5,63.144; 11,121-123). En todas ellas, el baño es también prescrito como parte del proceso de purificación. Según Heródoto (*Historia* II,64), en el antiguo Egipto, quien deseara entrar en el templo debía abstenerse de toda relación sexual al menos un día entero, y el personal del templo, nueve días.

Los vv. 19-24 se centran en la menstruación de la mujer, a causa de la cual permanecerá impura (literalmente, «en su impureza menstrual») durante siete días (v. 19). La idea de distancia y separación

física y moral por algo que causa desagrado y se ve como contaminante, se trasluce en el término hebreo *niddâ*, tanto en su uso genérico («acto/cosa impura») como en su sentido específico abstracto («impureza menstrual») y en el específico concreto («menstruante»). Al igual que en los flujos irregulares del hombre, su impureza es contagiosa y se extiende a toda persona u objeto (especialmente sobre el que se haya sentado) que la toque, los cuales quedarán impuros hasta la tarde y deberán bañarse o lavarse (vv. 20-23). ¿Cabe suponer que disponían las mujeres de un lecho y asiento distintos utilizables durante sus reglas? Al igual que en el caso de flujo natural y ordinario de semen del hombre, tampoco la menstruación requiere sacrificio alguno. Estas normas probablemente permitían a la mujer menstruante recuperarse de sus fatigas, pues era apartada de las tareas tradicionales.

En el caso del hombre que mantenga relaciones sexuales con una menstruante, quedará impuro durante siete días, lo mismo que todo lecho sobre el que se haya acostado (v. 24). El texto no contempla ninguna pena para una unión sexual de estas características, hecho que contrasta con la exclusión del pueblo prescrita en Lv 20,18 y con los duros alegatos morales y religiosos de Ezequiel contra esta relación (Ez 18,6; 22,10). Dos explicaciones pueden encontrarse a esta aparente contradicción: por una parte, que estos últimos textos se refieran a relaciones sexuales mantenidas conociendo la pareja que la mujer está menstruando, mientras que 15,24 supone que se realizan sin conocimiento de este detalle; por otra, que 15,24 suponga una evolución y flexibilización de la ley más antigua contemplada en los otros textos. La Misná prohíbe que un hombre coma (particularmente en vísperas del sábado) con una mujer que tiene la menstruación, para evitar la tentación de acostarse con ella (*Shabbat* 1,3). Incluso (algo más riguroso que 20,18) contempla la pena de exterminio para quien yazca con una mujer durante su período (*Keritot* 1,1). Esta norma de la Misná parece invalidar la interpretación que ve en 15,24 una evolución flexible y suave de una ley más antigua, porque, de ser así, no queda claro por qué se ha producido un endurecimiento de la ley en la tradición rabínica. Es más lógico pensar que 15,24 se refiere al caso en que se mantiene una relación sexual con una menstruante sin conocimiento de su período. En todo caso, la dureza de penas para las relaciones sexuales con una menstruante puede enten-

derse recurriendo otra vez al binomio «vida (pureza) / muerte (impureza)». La doble pérdida de elementos tan vinculados a la vida como la sangre y el semen durante este tipo de relaciones sexuales convertía el acto (especialmente si se producía con conocimiento de causa) en una abominación mayor que otro tipo de relaciones sexuales. Precisamente, la Misná, en un texto menos duro que el de *Keritot* 1,1, dirá que mantener una unión sexual con una menstruante es como quien tiene la impureza del cadáver (*Zabim* 5,11).

Los círculos fariseos denuncian a los que transgreden las leyes de impureza ritual teniendo relaciones sexuales con menstruantes y contaminan los sacrificios al no purificarse (cf. *Salmos de Salomón* 8,12). De igual manera sucede en Qumrán (cf. CD V,6-7). Como ya se ha dicho respecto a Qumrán, 11QT 48,14-17 prescribe construir lugares fuera de las ciudades para las menstuantes, parturientas, leprosos, sarnosos y enfermos de gonorrea. Es de destacar que 4QTohorot A,4-9 considera que la menstruante que toca a alguien que tiene flujo o toca algo que ha estado en contacto con éste, se hace más impura, pues se le suma la impureza de la persona o realidad impura. Esta concepción dinámica y acumulativa de la impureza es extraña a los textos bíblicos y a la Misná. Filón de Alejandría considera que este tipo de relaciones va contra la naturaleza, al no ir destinada a la procreación (*Leyes particulares* III,32-33). Los sabeos establecían una penitencia para quien tocara a una mujer durante su período de reglas y no se lavara (cf. ANET, 1969, p. 665). En el *Vendidad- Sadé* persa el capítulo XVI está dedicado a la impureza de la menstruante y en V,167-178 se dice que quien no se ha purificado de sus relaciones con una menstruante será arrojado a las tinieblas, al lugar de desolación. En el mundo greco-romano también se miraba con sospecha y temor la capacidad menstruante de la mujer. Plinio afirmaba que los poderes del flujo menstrual no tienen límites, siendo capaz tanto de alejar tormentas y huracanes como de hacer caer a tierra las plagas del campo o provocar el aborto de una yegua preñada, e incluso la muerte del hombre que yace con una menstruante (*Historia Natural* XXVIII 22-23). También el hinduísmo consideraba que la menstruación transmitía impureza (cf. *Leyes de Manú* 5,66.85). Como contraste cultural, llama la atención la distinta y positiva interpretación que una mujer yurok (indios del norte de California) hace de su propio período de aislamiento menstrual:

> Una mujer en período de menstruación debe aislarse porque ésta es la época en la que alcanza el cenit de sus poderes. Así pues, no debe desperdiciar su tiempo en tareas mundanas y distracciones sociales, ni romper su concentración en asuntos con el sexo opuesto. Más bien, todas sus energías deben aplicarse en la meditación concentrada sobre la naturaleza de la propia vida, "para encontrar el propósito de tu vida", y hacia la "acumulación" de energía espiritual. El refugio o habitación menstrual es "como el baño masculino", un lugar donde "entras en ti mismo y te haces más fuerte" (tomado de M. Harris, 1997, p. 463).

Aunque sugerente, la interpretación que hacen algunos expertos de la *niddâ* no parece sustentarse directamente en el texto. Estos autores establecen una analogía entre el Templo y el jardín del Edén, de manera que la persona impura (en nuestro caso la mujer menstruante) es expulsada temporalmente del Templo-Edén mientras dure su impureza. Más aún, en la prohibición de unirse sexualmente a una mujer durante su período, con la consiguiente interrupción temporal de las relaciones sexuales, ven una norma protectora de la estabilidad matrimonial y del respeto y afecto mutuos de los esposos.

Los vv. 25-30 contemplan el caso de un flujo de sangre fuera de la menstruación o durante un período prolongado de ésta. No se especifica qué tiempo, pero los rabinos establecen un mínimo de tres días tras los siete considerados ordinarios en una menstruación. La impureza es la misma que en el caso de menstruación, prolongándose hasta que termine el flujo (v. 25), e igualmente contagiosa (vv. 26-27). Al tratarse de un flujo anormal, deberá esperar siete días tras su curación (v. 28) y presentar dos tórtolas o pichones, que el sacerdote ofrecerá como sacrificio de purificación y como holocausto, exactamente igual que en el caso de flujo extraordinario del hombre (vv. 14-15), lo que demuestra que ambos eran considerados iguales y que la mujer también tenía acceso al santuario. No queda explícito, pero se sobreentiende que la mujer deberá también bañarse y lavar sus ropas. En el NT es emblemático el episodio de la hemorroísa que sufría de flujo durante doce años, toca a Jesús y queda curada de su enfermedad exclusivamente por su fe en él (Mc 5,21-34; Lc 8,40-48). Ciertamente, un extraño episodio en el que Jesús no parece controlar la fuerza (*dynamis*) o poder curativo que emana de sí mismo (cf. Mc 5,30; Lc 8,46).

Como ya se ha dicho al comentar Lv 13-14, la tradición rabínica tiene claro que la impureza de la mujer que tiene flujo es mayor que la del hombre con flujo, pero inferior a la impureza del leproso, la cual a su vez es inferior a la impureza más grave: la del cadáver. Así lo explica la Misná:

> La impureza de la mujer que padece flujo es mayor que la impureza del hombre que tiene flujo, ya que aquélla contamina al hombre que tiene relación sexual con ella. La impureza del leproso es mayor que la impureza de la mujer que padece de flujo, ya que aquél contamina (una casa) con el simple entrar en ella. La impureza de un hueso, aunque sea sólo como un grano de cebada de tamaño, es mayor que la impureza del leproso, ya que comunica la impureza de siete días. Pero la impureza más grave de todas es la del cadáver, ya que contamina todo aquello que está bajo el mismo techo, impureza que no comunica ninguno de los otros (*Kelim* 1,4).

Como colofón, el v. 31 ofrece la razón de estas leyes: mantener a los israelitas alejados de las impurezas que pueden contaminar el santuario, la "Morada" (¿interpolación de H?) de Yahvé en medio de ellos, de manera que se establezca una clara distinción o separación entre lo santo y lo común u ordinario. No queda claro si se refiere a las impurezas contempladas en Lv 15 o a todas las de Lv 11-15. En cualquier caso, el israelita tiene claro que ninguna impureza permite el acceso al santuario. Igualmente, los sacerdotes deben permanecer separados de las ofrendas de los israelitas (Lv 22,2), el nazireo alejado del vino y de toda bebida embriagante (Nm 6,3) y los israelitas de Yahvé cada vez que caigan en la idolatría (Ez 14,7). En definitiva, Israel ha sido separado para Yahvé, razón por la que hay que evitar la contaminación del santuario, pues, de lo contrario, no se haría posible el encuentro con Yahvé, ni el israelita podría conseguir la expiación de sus pecados. La transgresión de estas normas implica la pena de muerte, que se entiende aplicada directamente por el mismo Yahvé. Pero no sólo muere el individuo transgresor, sino todo el pueblo, ya que la contaminación del santuario significa la total destrucción de Israel.

Finalmente, los vv. 32-33 ofrecen un sumario de las impurezas producidas por los flujos del hombre y la mujer. Otros sumarios con la palabra «leyes» (*tôrôt*) ya aparecieron en 11,46; 12,7; 14,2.32; 14,54-57. Aquí termina la sección de Lv 11-15.

CAPÍTULO 4

EL GRAN DÍA DE LA EXPIACIÓN
(16,1 – 34)

16 1 Yahvé habló a Moisés después de la muerte de los dos hijos
de Aarón que murieron al acercarse* a Yahvé. 2 Dijo Yahvé a
Moisés: “Di a tu hermano Aarón que no entre en cualquier fecha en
el santuario* que está al otro lado del velo, ante el propiciatorio que
está encima del arca*, no sea que muera: pues yo me dejo ver en la
nube encima del propiciatorio. 3 Sólo en estas condiciones podrá
entrar Aarón en el santuario: con un novillo para el sacrificio de puri-
ficación y un carnero para el holocausto. 4 Se revestirá con la túnica
sagrada de lino, se pondrá los calzones de lino, se ceñirá la faja de
lino y se cubrirá con la tiara de lino. Éstas son las vestiduras sagra-
das que se revestirá después de haberse lavado. 5 Recibirá de la comu-
nidad de los israelitas dos machos cabríos para el sacrificio de puri-
ficación y un carnero para el holocausto. 6 Aarón ofrecerá su novillo
de purificación como expiación por sí mismo y por su casa; 7 tomará
los dos machos cabríos y los presentará ante Yahvé, a la entrada de
la Tienda del Encuentro. 8 Echará las suertes sobre los dos machos
cabríos, uno para Yahvé, y otro para Azazel*. 9 Presentará el macho
cabrío que haya caído en suerte para Yahvé, y lo ofrecerá como sacri-
ficio de purificación. 10 El macho cabrío que haya caído en suerte
para Azazel, lo colocará vivo delante de Yahvé para hacer sobre él la
expiación y echarlo al desierto, para Azazel. 11 Aarón ofrecerá su novi-
llo de purificación para hacer expiación por sí mismo y por su casa,
y lo inmolará. 12 Tomará después un incensario lleno de brasas toma-
das del altar que está ante Yahvé, y dos puñados de incienso aromá-
tico en polvo para introducirlo dentro del velo; 13 pondrá el incienso
sobre el fuego, delante de Yahvé, para que la nube del incienso
envuelva el propiciatorio que está encima del Testimonio y así él no

muera. [14] Tomará luego la sangre del novillo, rociará con su dedo el
lado oriental del propiciatorio, y con su dedo hará siete aspersiones
de sangre delante del propiciatorio.

[15] Después inmolará el macho cabrío como sacrificio de purifi-
cación del pueblo e introducirá su sangre detrás del velo, haciendo
con su sangre lo que hizo con la sangre del novillo: rociará el pro-
piciatorio y su parte anterior. [16] Así purificará el santuario de las
impurezas de los israelitas y de todas sus rebeldías y pecados. Lo
mismo hará con la Tienda del Encuentro, que mora entre ellos, en
medio de sus impurezas. [17] Nadie debe estar en la Tienda del
Encuentro desde que Aarón entre a hacer la expiación dentro del
santuario hasta que salga. Hará expiación por sí mismo, por su
casa y por toda la asamblea de Israel. [18] Luego saldrá hacia el altar
que se halla ante Yahvé y hará expiación por él: tomará sangre del
novillo y del macho cabrío y untará los cuernos del altar. [19] Hará
sobre él con su dedo siete aspersiones de sangre, y así lo purificará
y lo consagrará, apartándolo de las impurezas de los israelitas.

[20] Acabada la expiación del santuario, de la Tienda del Encuentro y
del altar*, Aarón hará traer el macho cabrío vivo, [21] impondrá ambas
manos sobre la cabeza del macho cabrío vivo y confesará sobre él
todas las iniquidades de los israelitas, todas sus rebeldías y todos sus
pecados, los cargará sobre la cabeza del macho cabrío y lo enviará al
desierto por medio de un hombre designado para ello. [22] Así el macho
cabrío llevará sobre sí todas las iniquidades de ellos, hacia una tierra
desierta, y (el encargado) soltará al macho cabrío en el desierto. [23]
Luego entrará Aarón en la Tienda del Encuentro, se despojará de las
vestiduras de lino con que se había vestido al entrar en el santuario y
las dejará allí; [24] se lavará el cuerpo en lugar sagrado y se pondrá sus
vestidos. Después saldrá y ofrecerá su holocausto* y el holocausto del
pueblo*, [25] y quemará sobre el altar la grasa de la víctima de purifica-
ción. [26] El hombre encargado de soltar el macho cabrío para Azazel
lavará sus vestidos y bañará su cuerpo; después de lo cual podrá
entrar en el campamento. [27] Del novillo del sacrificio de purificación y
del macho cabrío inmolado por el pecado, cuya sangre fue introduci-
da en el santuario para hacer expiación, serán sacados fuera del cam-
pamento y quemados con fuego sus pieles, su carne y sus excremen-
tos. [28] El que los queme lavará sus vestidos y se bañará; después de lo
cual podrá entrar en el campamento.

**[29] Éste será para vosotros un decreto perpetuo: El mes séptimo, el
día décimo del mes, *os humillaréis** y no haréis trabajo alguno, ni el
nativo ni el *extranjero** que reside en medio de vosotros. [30] Porque ese
día se hará expiación por vosotros para purificaros. De todos vuestros
pecados quedaréis limpios delante de Yahvé. [31] Será para vosotros día
de descanso completo, en el que *debéis humillaros**: es decreto per-
petuo. [32] Hará la expiación el sacerdote ungido y de manos consagra-
das para ejercer el sacerdocio como sucesor de su padre; él se reves-
tirá las vestiduras de lino, las vestiduras sagradas, [33] y hará la expia-
ción del santuario consagrado, de la Tienda del Encuentro y del altar.
Hará también la expiación por los sacerdotes y por toda la asamblea
del pueblo. [34] Esto lo tendréis como decreto perpetuo: hacer la expia-
ción por los israelitas, por todos sus pecados, una vez al año". Y se
hizo como Yahvé había mandado a Moisés*.**

V. 1 LXX añaden «cuando ellos entraron con fuego extraño».

V. 2 Traduciendo literalmente *haqqodeš*, «el santuario»; pero propiamente se refiere al Santo de los Santos, designado frecuentemente como *qodeš haqqodašîm*. Después de «arca», LXX añaden «del Testimonio».

V. 8 LXX y Vulgata traducen «Azazel» como «macho cabrío emisario».

V. 20 LXX añaden «y hace purificación por los sacerdotes».

V. 24 LXX, después de «su holocausto», añaden «y por su casa», y, después de «pueblo», dicen «como por los sacerdotes».

V. 29 Mejor que «ayunaréis». Lit. la frase hebrea significa «humillaréis vuestros cuerpos (o "vuestro ser")». Otras traducciones españolas de la Biblia traducen «mortificaréis vuestras personas» o «haréis penitencia». La Vulgata traduce «afligiréis vuestras almas». El término *ger* es más adecuado traducirlo por «extranjero» que por «forastero», ya que generalmente denota al extranjero que vive durante un largo tiempo en Israel y no sólo al que está de paso. Ésta será la traducción que se seguirá a lo largo de todo el Levítico.

V. 31 Cf. nota a v. 29.

V. 34 LXX traducen: «una vez al año se hará como el Señor ordenó a Moisés».

Estructura del cap. 16

16,1-2: Introducción.
16,3-5: Ofrendas animales e indumentaria sacerdotal necesarios para el ritual.
16,6-10: Bosquejo esquemático de la ceremonia.
16,11-28: Descripción detallada de los ritos:
vv. 11-19: ritos relativos a la aspersión de sangre;

vv. 20-22: la víctima propiciatoria;
vv. 23-28: purificación de los participantes.
16,29-34: Instrucciones para el pueblo:
vv. 29-33: decretos;
v. 34: declaración sumarial.

Comentario

En este capítulo se describe el ritual del Día del Kippur (*yôm hakkipurîm*; el nombre como tal no aparecerá hasta 23,27-28), situado después de los rituales de purificación para después del parto, la lepra curada y las impurezas sexuales. Su posición central en el libro, quicio entre Lv 11-15 y la Ley de Santidad (Lv 17-26), convierten al ritual del Yôm Kippûr en fundamental para la comprensión del Levítico y, por tanto, de todo el sistema ritual del antiguo Israel. Es el día más importante para Israel y el judaísmo en general. La tradición rabínica lo llama simplemente «el día» o «el gran día" (cf. Misná, *Yoma*) y en el NT es denominado «el Ayuno» (Hch 27,9), por razón del ayuno que se practicaba y que la tradición rabínica especifica (Misná, *Yoma* 8,1).

Se trataba de un ritual llevado a cabo por el sumo sacerdote en persona. La función de este ritual no era la de obtener de Yahvé el perdón para los israelitas, sino la de liberar a Israel de las consecuencias que sus impurezas y pecados entrañan para la comunidad. Por tanto, busca, por un lado y negativamente, liberar a la comunidad de todas las impurezas y de todos los pecados que la mancharon a lo largo del año, y, por otro y positivamente, restablecer la relación con Yahvé. Realmente, la expiación cubre tres áreas: la del sumo sacerdote, la del santuario y la del pueblo. El verbo «expiar, hacer expiación» (*kipper*), también tiene, como ya se ha señalado, el sentido de «borrar». En el Levítico el sujeto de este verbo es siempre el sacerdote, nunca Yahvé. Si el objeto es una persona, el verbo suele ir acompañado de una preposición como «por», «en nombre de», «con respecto a», pero la persona no es el objeto de los ritos de expiación (la sangre nunca se derrama sobre nadie), sino la beneficiaria. Cuando no aparece la preposición, el objeto directo de este verbo suelen ser objetos inanimados (cf. Lv 16,33). No obstante, el Levítico suele evitar el uso de este verbo con un objeto directo con el fin de que no se interprete que los mismos ritos son automáticamente efectivos. Los ritos son requisitos necesarios, pero apuntan a un fin. No son

ellos, sino el mismo Yahvé, quien otorga el perdón y la expiación. Las ceremonias y rituales descritos a lo largo del capítulo parecen ser distintos unos de otros y combinados por un redactor que no ha sido capaz de disimular los duplicados (vv. 6 y 11; vv. 9b y 15; vv. 3b y 32b).

Aunque los argumentos de silencio nunca pueden considerarse suficientes ni, menos aún, definitivos, el hecho de que esta importantísima festividad israelita no sea mencionada en la literatura preexílica, hace pensar que la fiesta es de tiempos del Segundo Templo. El ritual de *kapporet* («expiación») descrito en Lv 16 debió ser introducido en tiempos del Segundo Templo por los exiliados retornados, pero no fue adoptado por la primitiva sinagoga. La propia referencia al «propiciatorio» (v. 2), que era la tapa de oro del Arca (Ex 25,17-22), pero no la misma Arca, apunta a la desaparición de ésta, lo que realmente sucedió tras la caída de Jerusalén en el 587 a.C., aunque, lógica y coherentemente con la cronología narrativa del libro, el autor o redactor del Levítico supone que todavía están las tablas de la Ley y supuestamente el Arca donde se guardaban (v. 13). La época del Segundo Templo es, por tanto, el contexto histórico más propicio para Lv 16, lo que no impide reconocer que el origen de algunos de sus ritos pueda ser antiguo, ya que quizá antes del exilio se practicara un ritual de purificación del santuario que luego fue adquiriendo el sentido añadido de expiación de todo el pueblo de Israel. El mismo hecho de que se haya olvidado el significado del nombre «Azazel» apunta a una práctica antigua, pero también dejada de practicar durante mucho tiempo, ya que, de lo contrario, no se explicaría semejante olvido. El ritual recuerda en parte al contemplado en 14,4-7 (en este caso pájaros) y prescrito para la purificación del leproso, aunque, como ya se comentó en su lugar, las diferencias eran notables, pues en el caso del pájaro, éste simbolizaba el retorno del purificado a la comunidad israelita y no la transferencia de los pecados de Israel, como en el caso del macho cabrío destinado a Azazel.

En esta ocasión Yahvé se dirige exclusivamente a Moisés, el gran mediador, incluso por encima de Aarón, entre Él y su pueblo (v. 1). El mismo versículo sitúa cronológicamente el episodio inmediatamente después de la muerte de los dos hijos de Aarón, lo que supone que este capítulo encajaría mejor después de Lv 10 (la muerte de Nadab y Abihú). De manera clara, las normas de impureza y pureza de Lv 11-15 aparecen como una inserción forzada entre Lv 10 y Lv 16. Sin embargo, para el redactor del libro esta inserción tiene su lógica (la

misma que la que tenía la inserción de Lv 1-7 entre Ex 40 y Lv 8): Lv 11-15 permite entender mejor el cap. 16, pues éste trata de la purificación del santuario cuando ha sido contaminado por las impurezas de los israelitas. Dichas impurezas son precisamente las descritas en los capítulos precedentes intercalados.

El v. 2 señala cuándo y cómo puede Aarón entrar en el Santo de los Santos, que está al otro lado del velo, ante el «propiciatorio» (hebreo *kapporet*), que es la tapa de oro del Arca de la Alianza (Ex 25,17-22). Otros traducen aquí *kapporet* como «asiento/trono de la misericordia» o como «cubierta». No faltan expertos que consideran esta palabra intraducible y, en cualquier caso, desvinculada del concepto de misericordia o de cubierta. Lo que sí está claro es que Aarón no podrá entrar en cualquier momento en el Santo de los Santos, porque podría morir (cf. 1 S 6,19; Nm 4,20), ya que el mismo Yahvé se deja ver (o más bien oír; cf. Ex 25,22; Nm 7,89) en la nube encima del propiciatorio. No queda claro si esta nube lo es en forma de incienso (v. 13) o en forma de fuego (Ex 40,34-35; Nm 9,15-23). Precisamente por esto, la conexión con el suceso de Lv 10 no parece congruente, pues los hijos de Aarón no murieron por entrar indebidamente en el Santo de los Santos, sino por ofrecer un fuego extraño (Lv 10,1). Sea como fuera, sólo se dice que Aarón no puede entrar en cualquier momento, aunque no se especifica cuándo puede hacerlo, pero se entiende que podrá hacerlo cada vez que cumpla con la ceremonia que se prescribe a continuación. Sólo al final del capítulo (en lo que parece una adición tardía) se responderá explícitamente al cuándo: Aarón (o lo que es lo mismo el sumo sacerdote) entrará una sola vez al año (v. 34; cf. Ex 30,10; Hb 9,7), el décimo día del séptimo mes (v. 29, el mes de Tisrí, septiembre-octubre), el gran Día de la Expiación (Lv 23,27-32).

El v. 3 señala cuáles son los animales destinados al sacrificio: un novillo para el sacrificio de purificación (véase 4,3) y un carnero para el holocausto (véase 1,10-13; 8,18-21). En lo que pretende ser un gesto de presentación humilde ante Yahvé, las ropas con las que Aarón cubrirá su «cuerpo» (eufemismo por «genitales»; cf. Lv 6,3; 15,2.19) y se revestirá no son las más exquisitas y propias del sumo sacerdote (cf. Ex 28,5-9; Lv 8,13) sino las más simples, acordes a las que utilizan los demás sacerdotes (cf. Ex 28,40-42): la túnica sagrada, los calzones, la faja y la tiara; todos de lino blanco (v. 4). De esta manera, se presenta ante Yahvé desprovisto de todo honor, como un siervo. El color blanco

simboliza la simplicidad, pureza y santidad. Tanto Ezequiel (9,2-3.11; 10,2.6-7) como Daniel (10,5; 12,6-7) describen a los ángeles vestidos de lino, mientras el Apocalipsis se imagina a los santos del Cielo con vestiduras similares (19,8). Los sacerdotes egipcios y los reyes hititas también oficiaban vestidos de lino blanco.

La «comunidad» (*‘edâ*) entregará a Aarón dos machos cabríos para el sacrificio de purificación y un carnero para el holocausto, aunque sólo uno de los dos machos cabríos será sacrificado (vv. 9.15). La Misná especifica que ambos deben ser iguales en aspecto, tamaño y precio (*Yoma* 6,1). El mismo Aarón ofrecerá su novillo como expiación por sí mismo y por su casa, es decir, por su propia familia y las de todos los sumos sacerdotes venideros (v. 6). A continuación presentará ante Yahvé los dos machos cabríos entregados por la comunidad y, echando a suertes (probablemente mediante los *urim* y los *tummim*; cf. 1 S 14,41-42), elegirá cuál será para Yahvé y cuál para Azazel (vv. 7-8).

¿Quién o qué es Azazel? Este nombre sólo aparece cuatro veces en todo el AT, y las cuatro en este capítulo del Levítico (16,8.10(2x).26). Los LXX y la Vulgata lo traducen como «macho cabrío emisario», pero Azazel no es propiamente el macho cabrío, sino el destinatario (mejor que el destino) del mismo. Azazel es quizá el principal de los *Š*^{e}*‘îrîm*, o «demonios peludos», según el significado de esta palabra de origen semita no hebreo (traducida generalmente como «sátiros», cf. Lv 17,7; 2 Cro 11,15). Estos seres aparecen como «demonios-cabríos» que supuestamente vivían en los desiertos. Is 34,14 dice que viven en la ruinas de Edom, junto con Lilit y otras bestias salvajes. Jeroboán estableció sacerdotes para estos seres y lugares de culto (2 Cro 11,15) que fueron demolidos por Josías. La etimología de este nombre no es fácil de esclarecer. Algunos autores lo derivan de *‘azal* («expulsar, eliminar»). Otros, relacionándolo con el árabe *‘azazu* («territorio áspero»), proponen traducirlo por «precipicio rocoso», y otros por «destrucción completa». Sin embargo, no faltan quienes lo consideran un nombre compuesto de *‘azaz* y *’el*, que significaría «violencia de Dios». Otros, en línea parecida a la anterior, proponen leer *‘z’zl* como una metátesis de *‘zz’l*, interpretando el término como «la cólera poderosa de Dios» (cf. Esd 8,22; Sal 66,3; 90,11; Is 42,25, textos en los que aparece la ira de Dios como retribución por el pecado). Una tradición rabínica del Talmud entiende estas dos palabras como los nombres de dos ángeles caídos. Otros, sobre la base del nombre teofórico *‘zmwt*

(cf. 2 S 23,31; Esd 7,28; 12,29), «Mot es fiero», lo identifican con Mot, el dios cananeo de la muerte, ahora degradado a la condición de demonio. También se han visto en él influencias del dios egipcio Seth, el rival y asesino de Osiris. En *1 Henoc* 8,1 (véase también 9,6; 10,4-8; 13,1-2; 54,5; 55,4; 69,2) y en Qumrán, Azazel (o Azael) es el líder de los brujos y brujas, así como de los fabricantes de armas y de adornos de metal, piedras preciosas y tintes. En el *Apocalipsis de Abraham* 13,4-9 es descrito como un pájaro impuro que se posa sobre el sacrificio que Abraham había preparado (cf. Gn 15,11). En otros lugares de esta obra, es asociado con el Infierno y el mal (cf. 14,5-6; 20,5; 23,7; 31,5).

Ritos parecidos se han encontrado en Ugarit y entre los hititas. Entre estos últimos destaca el «Ritual de Pulisa contra la plaga». Este ritual contempla el caso de una plaga supuestamente enviada por una divinidad de algún pueblo enemigo cuando éste ha sido invadido o atacado. El propio rey es responsabilizado de esa desgracia. Para sustituirlo, el chivo expiatorio es un hombre o mujer (dependiendo del sexo de la divinidad enemiga), tomado prisionero de la nación enemiga a la que corresponde la divinidad, y al que se envía a su propia nación. Si se trata de un varón, se le vestirá con las ropas del rey. El ritual se repite a continuación con un toro y una oveja. Más que un ritual de expiación se trata de un ritual de sustitución. En el antiguo Egipto encontramos otro rito parecido, pero sin seres humanos como chivo expiatorio. Heródoto (*Historia* II,39) cuenta cómo los egipcios solían tener la costumbre de emplear la cabeza de los animales ofrendados en sacrificio como chivo expiatorio de los males que pudieran sobrevenir al oferente e incluso a todo el pueblo de Egipto. Por tal motivo los egipcios no comían nunca la cabeza de ningún animal:

> Luego de conducir a la víctima hasta el altar en que será sacrificada, encienden un fuego y la aspergen con vino, invocan al dios y sacrifican el animal: una vez sacrificado, le cortan la cabeza. Despellejan el cuerpo y retiran la cabeza, tras echar sobre ella multitud de imprecaciones; se la llevan los que tengan abierto un puesto de venta y haya allí mercaderes griegos. Si no los hay, la echan a la corriente del Nilo. El tenor de las maldiciones que arrojan sobre las cabezas es éste: si ha de sobrevenir algún mal a los mismos oferentes o a todo el pueblo de Egipto, que recaiga sobre esta cabeza. (...) asimismo proceden igualmente en todos los sacrificios, y se debe a este uso el hecho de que ningún egipcio jamás coma nada de la cabeza de cualquier animal (*Historia* II,39).

Volviendo a Lv 16, la primera parte de la ceremonia consiste en una ofrenda de purificación por Aarón y todos los sacerdotes (vv. 11-14), siguiendo en gran parte a lo prescrito en 4,3-12: se ofrendará un novillo (v. 11; cf. 4,3), se realizarán siete aspersiones de sangre (v. 14; cf. 4,6) y los restos del animal serán quemados fuera del campamento (v. 27; cf. 4,11-12). La principal diferencia estriba en que las aspersiones no son ante el velo, a la entrada del Santo de los Santos (cf. 4,6), sino ante el propiciatorio, en el interior del Santo de los Santos (16,14). Pero antes de las aspersiones, y con el fin de evitar la muerte producida por la cólera de Yahvé (cf. Ex 3,6; 33,20; Is 6,5), Aarón deberá incensar el lugar (Nm 17,8-15; cf. Sal 141,2) con incienso fino aromático (cf. Ex 30,35-26; Misná, *Yoma* 4,4), para que la nube de incienso envuelva el propiciatorio que está encima del Testimonio (las tablas de la Ley guardadas en el Arca; Ex 31,8) y el Sumo Sacerdote no vea el Arca (vv. 12-13). Este gesto no está exento de ingenuidad y superstición, pero sirve para subrayar la total transcendencia y pureza de Yahvé, a quien nadie puede ver directamente sin morir. Después de este sacrificio, inmolará el macho cabrío por el pecado del pueblo y rociará con su sangre, dentro del Santo de los Santos, el propiciatorio y su parte anterior (v. 15), en contra de la Misná (*Yoma* 5,4) y de Flavio Josefo (*Antigüedades* III,243), que matizan que este acto se realiza ante la parte exterior del velo, pero no en el interior. De esta manera, según el v. 16, el santuario quedará purificado de las impurezas de los israelitas (las contempladas en caps. 11-15) y de sus pecados, voluntarios o no, e incluso de sus «rebeldías» (*peša*ʻ). Este término hebreo, que originalmente aludía a la rebelión de un vasallo contra su soberano (cf. 1 R 12,19; 2 R 1,1; 3,5.7; 8,20.22), pasó a denotar también las rebeliones de Israel contra Yahvé (cf. Is 1,2; 43,27; Jr 2,8; 33,8). Con el fin de evitar que ninguna impureza contamine el lugar, nadie estará en la Tienda del Encuentro mientras Aarón realiza estos ritos de expiación (v. 17).

Los vv. 18-19 señalan el ritual de purificación del «altar que se halla ante Yahvé» (v. 18). No se especifica cuál es éste, pero, dado que no hay referencias a la existencia de ningún altar en el interior del Santo de los Santos, cabe pensar que se trata del altar de los holocaustos, a pesar de que la tradición rabínica entiende que es el altar del incienso (Misná, *Yoma* 5,5; cf. Ex 30,1-10). Tras la aspersión de sangre sobre el altar (siete veces con el dedo), el altar queda «santifi-

cado», es decir, purificado y consagrado para su uso futuro. Sólo aquí y en 8,15 se dice que el altar queda consagrado. La purificación del santuario permite que Yahvé habite en medio de un pueblo que no es santo (cf. Is 6,3-5; Sal 15; 24,3-6). Tras la purificación del santuario (el Santo de los Santos), la Tienda del Encuentro y el altar, Aarón procederá a la imposición de las dos manos sobre el macho cabrío destinado a Azazel, a la confesión de todas las iniquidades realizadas por el pueblo (confesión genérica y no pormenorizada, según la Misná, *Yoma* 6,2), y al envío del animal al desierto (vv. 20-22), lugar asociado tradicionalmente a la presencia de demonios (cf. Is 13,21; 34,14; Ba 4,35; Tob 8,3; Mt 12,34; Lc 11,24; Ap 18,2). Según un texto de Qumrán (11QT 26,10), el sumo sacerdote deberá lavarse las manos y los pies antes de imponer las manos y realizar la confesión. Sea lo que fuera Azazel, es importante dejar claro que el macho cabrío que se le envía no es una ofrenda o sacrificio para él (lo cual sería idolátrico ante Yahvé), sino un gesto de que los pecados del pueblo y del sacerdote han sido transferidos al macho cabrío y trasladados fuera del campamento, al dominio de Azazel. Precisamente, la imposición de las dos manos (y no de una como en 1,4) indica que no se trata de un sacrificio, sino de un gesto de transferencia, de igual manera que Moisés le transfirió a Josué el mando imponiéndole ambas manos (Nm 27,18.23; Dt 34,9). Con este gesto el animal asume sobre sí todas las «iniquidades» (*'awonôt*), «rebeldías» (*p*^{e}*ša'îm*) y «pecados» (*jatta'ôt*) del pueblo (v. 21), esto es, todas las maneras humanas (especialmente voluntarias y conscientes) de violentar la Ley de Yahvé y que merecen ser castigadas con el sufrimiento (cf. Sal 38,5.19; Lm 3,40.42). De esta manera, se simboliza que los pecados han sido limpiados, y su poder destructor, eliminado. El macho cabrío era guiado (para evitar su retorno) y soltado al desierto (así también Qumrán: 11QT 26,13), lejos del campamento, donde se le dejaría vivir libremente hasta su muerte. La Misná especifica aún más el lugar de destino del macho cabrío: un barranco en el desierto desde el que es despeñado (*Yoma* 6,4-6). Quien conducía al macho cabrío podía ser un laico, pero con el tiempo los sumos sacerdotes establecieron que lo hiciera un sacerdote (Misná, *Yoma* 6,3). Según una tradición rabínica, el Día del Perdón absuelve las transgresiones del hombre contra Yahvé, pero no perdona los pecados contra el prójimo en tanto éste no lo consienta (Misná, *Yoma* 8,9).

Al doble sacrificio expiatorio (vv. 3.5) le sigue un doble holocausto descrito en los vv. 23-26 y realizado por Aarón tras despojarse de sus vestiduras de lino, bañarse en lugar sagrado para limpiarse de toda impureza (probablemente la contraída tras el contacto con el macho cabrío destinado a Azazel) y volverse a vestir con las vestiduras sacerdotales propias del sumo sacerdote (cf. Si 50,5). Llama la atención que Aarón se desnude en la Tienda del Encuentro (v. 23), lo que parece contradecir la prohibición de mostrar sus genitales en dicho lugar (Ex 20,26); por esta razón, algunos autores proponen leer «acercarse» (a la Tienda del Encuentro) en lugar de «entrar». La Misná, probablemente refiriéndose al templo de Herodes, señala unas dependencias en el santuario para que el sumo sacerdote pueda cambiarse y realizar sus inmersiones (*Yoma* 3,3; *Middot* 5,3). Lo mismo hará, antes de entrar en el campamento, el que hizo de guía de dicho animal: lavará sus vestidos y se bañará (de igual manera que quien quema la vaca roja; Nm 19,8). Tras ambos holocaustos, hará arder sobre el altar la grasa del doble sacrificio expiatorio siguiendo fielmente el ritual contemplado en cap. 4. La Misná subraya que en este rito del chivo expiatorio «eran iguales el israelita (laico), el sacerdote (simple) y el sacerdote ungido» (*Shebuot* 1,7). Finalmente, se quemará fuera del campamento el resto de los dos sacrificios expiatorios y quien lo haya quemado deberá bañarse (vv. 27-28), siguiendo lo prescrito con anterioridad sobre el sacrificio expiatorio (4,11-12.21). La Misná añade, seguramente por un prudente pragmatismo, que la contaminación de los vestidos en este acto sólo se produce cuando se sale fuera del muro del atrio (*Yoma* 6,7; cf. *Pará* 8,3).

La fiesta de la expiación es perpetua y debe realizarse el día décimo (7 + 3) del mes séptimo (número de plenitud), también llamado Tisrí (septiembre-octubre), según el calendario babilónico adoptado tras el exilio (v. 29). El simbolismo numérico no termina aquí. Si se suman todas las aspersiones de sangre que se realizan en este día (incluidas las realizadas por un lado con la sangre del novillo y por otro con la sangre del macho cabrío), sale una cifra total de cuarenta y nueve (7 x 7), el número de la plenitud multiplicado por sí mismo. La misma cifra (49) puede encontrarse en el calendario de Lv 23, y en Nm 19, donde, con relación al ritual de las cenizas de la vaca roja, aparecen siete sujetos distintos mencionados siete veces cada uno. Es obvio que el simbolismo del número 7 es importante para la teología sacerdotal.

En el v. 29 son mencionados el «nativo» y el «extranjero residente», pensando, más que en la realidad del desierto, en la de la posesión de la tierra, cuando los israelitas convivan con los habitantes de Canaán no israelitas (u otros extranjeros) que pudieran residir entre ellos. Es frecuente que ambos términos aparezcan juntos, particularmente en la Ley de Santidad (cf. Ex 12,48.49; Lv 17,15; 18,26; 19,34; 24,16.22; Nm 9,14; 15,13.29.30; Jos 8,33; Ez 47,22), razón por la que varios autores atribuyen a H los vv. 29-34a. Según los vv. 29.31, todo el pueblo deberá humillarse (cf. 23,27.32; Nm 29,7; Is 58,3.5; Sal 35,13) y abstenerse de todo trabajo (cf. Gn 2,3; Ex 20,10; 35,2; Lv 23,26-32; Nm 27,7-11), desde la tarde del noveno día hasta la tarde del décimo. El deber de humillarse supone aflicción y abnegación ante Yahvé. El verbo por «humillarse» (*'nh*) puede referirse tanto a la humillación o maltrato causado a un individuo (caso de Agar a manos de Saray, Gn 16,6), a una nación en caso de guerra u opresión (Gn 15,13), a una mujer violada (Gn 34,2), como a la humillación de Israel provocada por Yahvé para ponerlo a prueba (Dt 8,23). Esta humillación seguramente incluía un ayuno (no mencionado en el texto), que la Misná especifica como la abstención de comer, beber, lavarse, ungirse, calzar sandalias y mantener relaciones sexuales (*Yoma* 8,1). No obstante, esta misma tradición rabínica exime en este día a los niños pequeños del ayuno y permite a la embarazada alimentarse; también el hambriento puede ser alimentado, ¡incluso con alimentos impuros!, hasta que se restablezca (*Yoma* 8,4-6).

La prohibición del trabajo, pero no la obligación de humillarse, incluye al extranjero residente, quien, sin embargo, sí debía realizar una ofrenda de purificación en caso de violación inadvertida de un mandamiento (cf. Nm 15,27-29). La Ley de Santidad será más exigente con el extranjero residente, ya que deberá someterse a las leyes sobre los sacrificios y la sangre (Lv 17,8.10.12-13.15), tiene prohibidos el culto a Mólec (20,2) y la blasfemia contra el nombre de Yahvé (24,16), y deberá apartarse de toda abominación cananea (18,18.26). Esta humillación, ausencia de trabajo, y probable práctica de ayuno, buscan la misericordia de Yahvé (cf. Esd 8,21; Jl 1,14; 2,12.15). De esta manera, el ritual adquiere un valor moral y espiritual que supera cualquier interpretación mágica del mismo.

Los vv. 32-33 recuerdan que sólo el sumo sacerdote ungido (cf. 8,12) podrá realizar este ritual, que supone la expiación del santuario, la suya propia y la de toda la "asamblea del pueblo" (nótese que ya no es la

"comunidad" del v. 5, probablemente porque un redactor entendió que esta palabra estaba en desuso tras el exilio). El v. 34, de carácter sumarial, insiste en que esta celebración deberá repetirse idénticamente cada año, y concluye que se hizo como Yahvé había ordenado a Moisés, esto es, se dice que Aarón cumplimentó los rituales del primer Día de la Expiación... de acuerdo a lo que Yahvé había ordenado a Moisés (lo que vuelve a poner de relieve la supremacía de éste sobre Aarón).

El Siervo Sufriente del Segundo Isaías (53,4.12) se convierte también en el chivo expiatorio, y grupos judíos de orientación escatológica reflejados en la literatura qumránica (11QMelquisedec) y apocalíptica (1 *Henoc* 10), esperarán un Sumo Sacerdote redentor que en el Día de la Expiación derrote a las fuerzas del Mal y libere a los justos oprimidos. Por su parte, los cristianos aplicarán la figura del chivo expiatorio a Jesús, quien, sin pecado propio alguno, llevará sobre sí todos los pecados de los hombres (cf. Rm 3,25; 2 Co 5,21; Ga 3,13; Hb 9,28; 1 P 2,24). Como el macho cabrío destinado a Azazel, él también morirá fuera del campamento "para santificar al pueblo con su sangre" (Hb 13,12; cf. Mt 21,39; Lc 20,15; Jn 19,17), tarea que sólo Yahvé podía realizar en el Día de la Expiación. Por tanto, para los cristianos, Jesús de Nazaret, además de ser el Sumo Sacerdote y el cordero pascual que lavará los pecados de los hombres de una vez para siempre (Jn 1,29; Hb 6,19-20; 9,7-14), asume también el papel del chivo expiatorio del Día de la Expiación, pero, más aún, el del propio Yahvé. De esta manera, Jesús desplaza el tabernáculo y todo el sistema sacrificial del antiguo Israel, creando un nuevo pueblo de Dios sin barrera alguna. Con el sacrificio de Jesús ya no es necesario ningún otro Día de la Expiación.

En la primera mitad del siglo II d.C., la *Carta de Bernabé* entiende que el macho cabrío emisario es símbolo de la pasión de Jesús (VII,1-11):

> Ahora bien, ¿qué quiere decir todo esto? Atended: "El uno puesto sobre el altar y el otro maldecido". Y justamente el maldecido es el coronado; es que entonces, en aquel día, le verán llevando el manto de púrpura sobre su carne y dirán: "¿No es éste a quien nosotros un día crucificamos, después que le hubimos menospreciado, atravesado y escupido? Verdaderamente, éste era el que entonces decía ser el Hijo de Dios. Porque, ¿cómo semejante a aquél? Para esto dijo ser "los machos cabríos semejantes, hermosos, iguales", para que, cuando le vean venir entonces, se espanten de la semejanza del macho cabrío. En conclusión, ahí tienes al macho cabrío, figura de Jesús, que tenía que sufrir (*Carta de Bernabé* VII,9-10).

Fue tal el influjo que tuvo esta solemne festividad judía en el cristianismo primitivo, y no sólo en círculos judeocristianos, que, hacia los siglos IV y V d.C., se instauraron tres festividades cristianas que se celebraban en fechas muy próximas al 10 de Tisrí, con el fin de contrarrestar dicho impacto: la fiesta de la Exaltación de la Cruz en Jerusalén, la fiesta del Séptimo Mes en Roma y la conmemoración del día de la anunciación a Zacarías en Oriente.

Sea como fuera esta realidad, muchos siglos después, la casualidad quiso que una santa cristiana, Edith Stein, de origen judío y víctima de los campos de concentración nazis, naciera el 12 de Octubre de 1891, coincidiendo con el día del *Yôm Kippûr*. Tanto para su madre como para ella, esta casualidad fue vivida con alegría, como la misma Edith Stein cuenta en sus memorias:

> Mi madre daba gran valor a este hecho, y creo que esto contribuyó más que todo lo demás a que tuviera un especial cariño hacia su niña pequeña... La fiesta judía más importante es la fiesta de la Reconciliación, el día en que antiguamente el Sumo Sacerdote entraba en el *Sancta Sanctorum* y ofrecía el sacrificio de reconciliación por él y por todo el pueblo, después que el chivo expiatorio sobre el que se habían cargado todos los pecados del pueblo había sido retirado al desierto (tomado de W. Hersbstrith, *El verdadero rostro de Edith Stein*, Ediciones Encuentro, Madrid (1990) 26).

CAPÍTULO 5

LA LEY DE SANTIDAD (17,1 – 26,46)

1. Principios básicos acerca del sacrificio y la comida (17,1-16)

17 [1] Yahvé habló así a Moisés: [2] “Di a Aarón y a sus hijos, y a
todos los israelitas: Ésta es la orden de Yahvé: [3] Cualquier
hombre de la casa de Israel* que mate buey, oveja o cabra dentro
del campamento o fuera del mismo, [4] y no los lleve a la entrada de
la Tienda del Encuentro*, para presentarlos como ofrenda a Yahvé
ante su Morada, será considerado reo de sangre. Tal hombre ha
derramado sangre y será excluido de su pueblo; [5] a fin de que los
israelitas presenten en honor de Yahvé al sacerdote, a la entrada de
la Tienda del Encuentro, aquellas víctimas que inmolan en el
campo, para que se ofrezcan como sacrificio de comunión. [6] El
sacerdote derramará la sangre sobre el altar de Yahvé, a la entrada
de la Tienda del Encuentro, y quemará las grasas como calmante
aroma para Yahvé. [7] En adelante no seguirán sacrificando sus sacri-
ficios a los sátiros* tras los cuales se prostituían. Decreto perpetuo
será éste para ellos, generación tras generación. [8] Diles: Cualquier
hombre de la casa de Israel, o de los extranjeros que residen entre
ellos, que ofrezca holocausto o sacrificio de comunión [9] y no lo trai-
ga a la entrada de la Tienda del Encuentro para sacrificarlo en
honor de Yahvé, será excluido de su pueblo. [10] Si un hombre cual-
quiera de la casa de Israel, o de los extranjeros que residen entre
ellos, come cualquier clase de sangre, yo volveré mi rostro contra el
que coma sangre y lo excluiré de su pueblo. [11] Porque la vida de la
carne está en la sangre, y yo os la he dado para hacer expiación
sobre el altar por vuestras vidas, pues la expiación por la vida se
hace con la sangre. [12] Por eso tengo dicho a los israelitas: Ninguno

de vosotros comerá sangre; ni tampoco comerá sangre el extranjero que reside entre vosotros. [13] Cualquier hombre de la casa de Israel*, o de los extranjeros que residen entre ellos; que cace un animal o un ave que es lícito comer, derramará su sangre y la cubrirá con tierra. [14] Porque la vida de toda carne está en su sangre. Por eso mandé a los israelitas: No comeréis la sangre de ninguna carne, pues la vida de toda carne está en su sangre. Quien la coma, será excluido. [15] Todo nativo o extranjero que coma carne de bestia muerta o destrozada lavará sus vestidos, se bañará y quedará impuro hasta la tarde; después será puro. [16] Si no los lava ni baña su cuerpo, cargará con su culpa".

V. 3 LXX añaden (como en vv. 8.10.13) «o de los extranjeros» (literalmente "prosélitos") que viven entre vosotros».

V. 4 Pentateuco Samaritano y LXX añaden «para presentarlo como un holocausto o sacrificio de comunión a Yahvé para su aceptación como calmante aroma, y lo mate fuera y no lo traiga a la entrada de la Tienda del Encuentro», probablemente en un intento de armonizar la ley de los vv. 3-7 con la de los vv. 8-9.

V. 7 «Sátiros»; lit. «peludos» o «carnero». Se trata de demonios del desierto en forma de machos cabríos. LXX traducen por «cosas vanas».

V. 13: Traduciendo con Pentateuco Samaritano y Targum Pseudo-Jonatán, que leen «de la casa de», mientras TM lee «de los hijos de».

Estructura del cap. 17

17,1-2: Fórmula introductoria.
17,3-7: Prohibición de matar animales domésticos fuera de la Tienda del Encuentro.
17,8-9: Prohibición de ofrecer sacrificios fuera de la Tienda del Encuentro.
17,10-12: Prohibición de comer sangre.
17,13-14: Leyes acerca de comer carne de animales salvajes.
17,15-16: Leyes acerca de comer carne de animales muertos.

Comentario

Se discute si este capítulo pertenece a la Ley de Santidad, ya que tiene muchos puntos de contacto tanto con los caps. 1-16 como con caps. 18-26. Así, por ejemplo, la fórmula introductoria «Ésta es la orden de Yahvé» sólo aparece en el Levítico en 8,5 y 9,6, y la expresión «decreto perpetuo» aparece tanto en los capítulos precedentes (3,17; 6,15;

7,36; 10,9; 16,34) como en los siguientes (23,14.21.31.41). No obstante, la mayoría de autores se inclina por incluirlo en la Ley de Santidad.

La fórmula introductoria «Yahvé habló a Moisés» sirve para abrir una nueva sección, esta vez dirigida tanto a los sacerdotes como a todos los israelitas (vv. 1-2). Es novedad que los destinatarios de las palabras transmitidas por Yahvé a Moisés sean Aarón y sus hijos (los sacerdotes) junto con todos los israelitas. Esto sucede sólo en la Ley de Santidad (17,2; 21,24; 22,18), ya que en el resto del Levítico los destinatarios o son los sacerdotes o los laicos, pero separadamente. Quizá es un indicio de distinción propio de la Ley de Santidad, para la que sacerdotes y laicos están llamados por igual a ser santos (19,2). La expresión «cualquier hombre» es típica de la Ley de Santidad (cf. 17,3.8.10.13; 18,6; 20,2.9; 22,4.18). Los vv. 3-4 ordenan que todo animal doméstico de los que suelen destinarse al sacrificio (buey, oveja, cabra) debe ser degollado ante la Tienda del Encuentro o Morada (8,10; 15,31; 17,4; 26,11), y nunca fuera de ella. No se mencionan las aves probablemente porque su muerte no se produce por degüello, sino cortando su cabeza con las uñas (cf. 5,8). El infractor de esta norma es considerado, con una fórmula jurídica («reo de sangre»), un asesino, pues ha derramado sangre ilícitamente (v. 4). La expresión «derramar sangre», salvo cuando le siguen las proposiciones «al» o «por» (4,30.34; Dt 12,16.27), suele aplicarse al homicidio voluntario (cf. Gn 9,6; 37,22; Nm 35,33; Pr 1,16; Ez 16,38; 18,10; 23,45; So 1,17). El castigo es la exclusión del pueblo, supuestamente realizada por el mismo Yahvé (el verbo está en forma pasiva: «será excluido»), lo que se explicita más adelante en el v. 10, por lo que no hay que entenderla como una expulsión física de la familia o de la comunidad (como se contempla en el Código de Hammurabi [CH 154], donde se condena con el destierro de la ciudad al hombre que ha mantenido relaciones sexuales con su hija) ni como una pena de muerte. Sin embargo, ¿por qué, si al infractor se le considera un asesino, no se le condena a muerte? El texto no dice nada al respecto, pero quizá quepa entender que porque el animal muerto no tiene un vengador (salvo el mismo Yahvé) o porque no hay testigos de la acción.

A simple vista, parece que 17,3-4 es reflejo de una ley antigua que no distinguía entre los fines sacrificiales y los ordinarios a la hora de matar un animal. El verbo *šajat* (v. 3) es un término técnico de la tradición sacerdotal (P) para designar la acción de «cortar el cuello», pero

no indica el propósito de la misma, por lo que podría referirse tanto al degüello para el sacrificio como para otros fines (cf. Gn 37,31; Nm 11,22; 1 S 14,32; Is 22,13). De esta manera, podría entenderse que toda matanza animal tiene carácter sacrificial, y que la sangre, expresión del don de la vida otorgada por Yahvé (v. 11), debe ser derramada sobre su altar y la grasa del animal quemada «como calmante aroma para Yahvé» (v. 6). No obstante, es fácil de comprender que si se trata de matar ante el altar todo animal doméstico destinado a la alimentación, el cumplimiento de esta norma no sería factible en la realidad histórica de Israel, bien sea la urbana y rural del período monárquico bien la del exilio, a no ser que se trate del supuesto imaginario e idealizado de un pequeño pueblo reunido en torno a la Tienda del Encuentro en el desierto. Más aún, su condición de «decreto perpetuo» choca con lo que parece una visión más pragmática de las leyes deuteronómicas, conscientes de estas dificultades, y que permitieron en las ciudades, aún lejos del Templo, el consumo de carne, tanto de animales domésticos como de caza, con la única condición de no comer su sangre (cf. Dt 12,13-16.20-27). Por otro lado, sólo los animales sin defecto pueden ser presentados ante el altar (cf. 1,3; 3,1.6), lo que excluiría a muchos animales aptos para la alimentación pero no para el sacrificio. En Qumrán se siguieron las normas deuteronómicas, aunque muy restrictivamente, ya que se permitía que se sacrificase fuera del Templo, cuando la distancia es de más de tres días de camino (cf. 11QT 52,13-21). Parece obvio que este texto qumránico está pensando en el degüello sacrificial y no en la matanza de un animal con fines alimentarios. Por tanto, la norma de Lv 17,3-4 se entiende mejor referida exclusivamente a todo animal sin defecto y consagrado al sacrificio.

La razón de esta norma se explica en el v. 7: se trata de evitar que los israelitas rindan culto a otras divinidades del desierto, en particular a los demonios con forma de macho cabrío (los *Š*^{e}*‘îrîm*), una especie de sátiros del desierto y de lugares apartados, mencionados también en otros lugares del AT (Is 13,21; 34,14; 2 Cro 11,15; cf. Dt 32,17), de los que Azazel formaría parte. Sacrificar a estos seres es considerado un acto de prostitución (verbo *zanâ*), metáfora frecuente en el AT, particularmente en el lenguaje profético, para designar la infidelidad idolátrica (quizá relacionada con ritos de fertilidad) contra Yahvé (cf. Ex 34,15; Lv 20,5-6; Nm 15,39; Dt 31,16; Jc 2,17; 8,27.33; Os 1-4; 9; Jr 2,20; 3,1-3; Ez 16,23).

Los vv. 8-9 desarrollan la prohibición anterior: ampliándola a todos los sacrificios (de ahí la referencia a los holocaustos y los sacrificios de comunión) y haciéndola extensiva al extranjero residente (*ger*; v. 8; cf. 20,22; 22,18). El mismo Israel reconoce su condición de "extranjero residente" durante el período patriarcal (Gn 15,13; 23,4) y durante la estancia en Egipto (Ex 2,22; Lv 19,34). Cabe pensar que esta inclusión del extranjero proceda del período exílico o postexílico, cuando el número de habitantes extranjeros pudo ser abundante como consecuencia de las sucesivas invasiones (cf. Ex 12,48-49; 20,10), aunque también podría corresponderse con el período de la invasión Asiria del reino del Norte (721 a.C.) y referirse a los huidos asentados en el reino del Sur (Judá). Algunos autores, que sostienen que la Ley de Santidad es de origen preexílico, llegan a pensar que la centralización del culto en el Templo de Jerusalén iniciada por Ezequías (716-687 a.C.; cf. 2 R 18,1-4) estaría basada precisamente en Lv 17.

Sea como fuera, el infractor deberá ser «excluido de su pueblo» (vv. 8-9). El texto no especifica quién realizará la ejecución de su extirpación, si la comunidad o el propio Yahvé, aunque se considera esta última la opción más probable (cf. Ex 30,33; Lv 7,27; 20,17; Nm 15,30-31). En 1 S 14,31-35 se cuenta cómo los israelitas, tras derrotar a los filisteos, inmolaron animales en el suelo y comieron su sangre. ¿Se trataba de un gesto de culto a las divinidades telúricas o subterráneas, no extraño a la cultura cananea y quizá supuesto en Sal 16,3-4? Sin embargo, la única reacción de Saúl ante este pecado del pueblo fue la de alzar allí un altar donde realizar las inmolaciones. Nada se dice de un castigo. La Misná contempla que el sacrificio de un animal desangrado «fuera del lugar debido» puede tener validez si todavía hay sangre que fluye, la recoge una persona apta y la vierte sobre el altar (*Zebajim* 3,1).

Los vv. 10-12 prohíben «comer sangre», acción que se entiende como la ingesta de sangre al comer la carne. La prohibición de beber sangre se da por supuesta. El infractor será expulsado de su pueblo por el mismo Yahvé, quien, en un gesto sumamente antropomórfico, volverá su rostro contra él (v. 10). La Ley de Santidad abandona la forma pasiva «será excluido» (vv. 9.14) por «lo excluiré» cuando desea poner de relieve que el castigo será inminente (cf. 20,3.5.6; 26,30). Dos son la razones para esta prohibición. La primera razón, de origen muy antiguo, se explica porque la vida está en la sangre (v. 11a). La palabra hebrea para «vida» es *nepeš*, término de rico significado, asociado ori-

ginariamente al cuello y garganta (por tanto a la respiración, signo evidente de vida), y que termina designando a toda la persona: «cuello», «garganta», «anhelo», «persona»; «alma», «ser». No es de extrañar, por tanto, que este término identificado con la palabra «vida» (cf. 24,17; Jos 2,13; 1 R 19,10; Ez 13,19; Pr 19,8; Sal 40,15) quede también asociado a la sangre, sustancia vital por antonomasia. El libro de los *Jubileos*, obra escrita hacia el siglo II a.C. por un sacerdote protoesenio, combina Gn 9,4 y Lv 17,4.10.14 para sostener que la sangre no debe ser comida porque contiene la vida, de manera que quien la come es culpable de asesinato y, por tanto, su linaje será cortado y desaparecerá para siempre (Jub 7,28-33; cf. 6,7-8.12). La segunda razón, de origen posterior, supone que Yahvé ha dado la sangre (se entiende la sangre del animal del sacrificio, no cualquier sangre) a Israel para hacer «expiación por la vida» (v. 11b; cf. Gn 9,4; Dt 12,23). Esta expresión no significa que un animal debe morir en sustitución del pecador (en tal caso la sangre derramada simbolizaría la muerte del animal y no su fuerza vital), sino más bien que la fuerza vital de la sangre del animal limpia o disuelve la conexión pecado-muerte. Se deja claro que es Yahvé quien da la sangre a Israel y no que el oferente se la ofrece a Yahvé, de modo que la sangre aplicada a los cuernos del altar repele la muerte y se lleva todo lo que impida la comunicación con Yahvé. Razón última por la que la sangre no debe ser comida ni por los israelitas ni por los extranjeros residentes (v. 12).

La prohibición de comer sangre incluye la de los animales salvajes propios de la caza (vv. 13-14; cf. Dt 12,15-16.22-25). Podrán ser comidos (lógicamente los permitidos en la lista de animales de Lv 11) con la condición de que toda su sangre sea derramada y cubierta en tierra (v. 13; cf. Gn 4,10: la sangre descubierta de Abel clama a Yahvé desde el suelo). La no mención de ningún pescado hace pensar que los antiguos israelitas consideraban a los peces como animales sin sangre (*Jubileos* 6,12 prohíbe expresamente comer sangre de «bestia, animal o ave», pero no dice nada de los peces; cf. Jub 7,24.30), pero en Qumrán se exigía que su sangre fuera vertida antes de ser comidos (CD-A 12,13-14). Para Filón de Alejandría, la sangre debe ser enterrada, como si estuviera en el cuerpo, porque en ella está la esencia de la vida (*Leyes* 4,122). La pena para el infractor es la exclusión (v. 14). Por supuesto, aquí no se dice que deban ser desangrados en la Tienda del Encuentro. En el caso de encontrarse con una bestia muerta (*n^{e}belâ*)

de forma natural, accidental o violenta («destrozada», *t*^{e}*repâ*) quedaba prohibida su ingesta porque producía impureza, fundamentalmente porque la sangre del cadáver no había sido derramada. La prohibición general a todos los israelitas de comer carne muerta se hace expresa en el caso de los sacerdotes (Lv 22,8; Ez 44,31). Si se comía de ella bastaba con realizar un rito de purificación (vv. 15-16; cf. Lv 11,39-40), probablemente porque se consideraba que la sangre, ya coagulada en el interior del cadáver, había perdido su asociación simbólica con la vida del animal. Si no lava sus ropas ni baña su cuerpo, el infractor «cargará con su falta» (*w*^{e}*naša' 'awonô*, v. 16). La expresión *naša' 'awon* o su sinónima *naša' jet'* implica que se trata de una sentencia divina irremediable, en la que el castigo es inevitable (cf. 5,1.17; 7,18; 19,8; 20,17; 24,15-16; Nm 5,31; 18,1.23). El Deuteronomio permite que la carne muerta sea dada o vendida al extranjero residente, pero subraya que ningún israelita puede comer de ella porque Israel es «un pueblo consagrado a Yahvé» (Dt 14,21).

Si para el Levítico y el judaísmo en general la sangre es la vida, para el evangelio de Juan el comer la carne y beber la sangre de Cristo (expresiones escandalosas para los judíos) otorga la vida eterna (Jn 6,54). Como ya se ha dicho, para la carta a los Hebreos el sacrificio sangriento de Cristo es único y definitivo (Hb 9,22-28). Todo el que crea en él alcanzará el perdón de los pecados (Ef 1,7-8; Col 1,14). Estas normas judías relativas a la sangre fueron superándose en el cristianismo, no sin dificultades. La obligación de abstenerse de comer sangre y de lo sacrificado a los ídolos (los llamados «idolotitos») impuesta a los paganocristianos en la asamblea de Jerusalén (Hch 15,19.29; cf. Rm 14) fue relegada al olvido con el tiempo, aunque particularmente compleja fue la cuestión de los idolotitos. En 1 Co 10,20-22 Pablo prohíbe comer y beber de ellos con el fin de no escandalizar a los débiles de su comunidad cristiana. La *Didaché* o *Doctrina de los Doce Apóstoles* (segunda mitad del s. I d.C.) igualmente prohíbe comer de los idolotitos «pues es culto de dioses muertos» (Did 6,3), y ya en el siglo II d.C. Justino considera falsos cristianos a los que comen de los idolotitos (*Diálogo con Trifón* 34,7 - 35,7). Todavía en el siglo III d.C. grupos judeocristianos estrictos seguirán manteniendo no ya sólo esta prohibición, sino incluso la de comer cualquier tipo de comida preparada por gentiles, ya que se presumía su impureza, como se refleja en las *Pseudoclementinas* (*Homilías* XIII,4).

2. Principios básicos de comportamiento sexual (18,1-30)

18 [1] Yahvé dijo a Moisés: [2] "Di a los israelitas: Yo soy Yahvé vues-
tro Dios. [3] No hagáis como se hace en la tierra de Egipto,
donde habéis habitado, ni hagáis como se hace en la tierra de
Canaán, adonde os llevo; no debéis seguir sus costumbres. [4] Cumplid
mis normas y guardad mis preceptos, comportándoos según ellos.
Yo soy Yahvé, vuestro Dios. [5] Guardad mis preceptos y mis normas.
El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá. Yo, Yahvé*.

[6] Ninguno de vosotros se acerque a una consanguínea suya para
descubrir su desnudez. Yo, Yahvé. [7] No descubrirás la desnudez de tu
padre ni la desnudez de tu madre. Es tu madre; no descubrirás su
desnudez. [8] No descubrirás la desnudez de la mujer de tu padre: es la
misma desnudez de tu padre. [9] No descubrirás la desnudez* de tu
hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en casa o fuera
de ella. [10] No descubrirás la desnudez de la hija de tu hijo o de la hija
de tu hija: es tu propia desnudez. [11] La desnudez de la hija de la mujer
de tu padre, *nacida de** tu padre: es tu hermana; no descubrirás su
desnudez*. [12] No descubrirás la desnudez de de la hermana de tu
padre: es carne de tu padre. [13] No descubrirás la desnudez de la her-
mana de tu madre: es carne de tu madre. [14] No descubrirás la desnu-
dez del hermano de tu padre; no te acercarás a su mujer: es tu tía.
[15] No descubrirás la desnudez de tu nuera: es la mujer de tu hijo; no
descubrirás su desnudez. [16] No descubrirás la desnudez de la mujer
de tu hermano: es la desnudez de tu hermano. [17] No descubrirás la
desnudez de una mujer y la de su hija. No tomarás ni a la hija de su
hijo ni a la hija de su hija para descubrir su desnudez: son tu propia
carne; sería una *infamia*. [18] No tomarás por esposa a una mujer y a
su hermana cuando cuando todavía vive la primera: harías a la
segunda rival de la primera al descubrir también su desnudez.

[19] No te acercarás a una mujer durante su impureza menstrual,
para descubrir su desnudez. [20] No te acostarás con la mujer de tu
prójimo, contaminándote con ella. [21] No darás ningún hijo tuyo para
hacerlo pasar* ante Mólec*; no profanarás así el nombre de tu
Dios. Yo, Yahvé. [22] No te acostarás con varón como con mujer: es
una abominación. [23] No te unirás con bestia haciéndote impuro por
causa de ella. La mujer no se *presentará** ante una bestia para unir-
se con ella: es una infamia.

[24] No os hagáis impuros con ninguna de estas prácticas, pues con
ellas se han hecho impuras las naciones que yo voy a arrojar cuando

lleguéis vosotros. [25] Se ha hecho impuro el país; por eso he castigado su iniquidad, y el país ha vomitado a sus habitantes. [26]Vosotros, pues, guardad mis preceptos y mis normas, y no cometáis ninguna de esas abominaciones, ni los de vuestro pueblo ni los extranjeros que residen entre vosotros. [27]Porque todas estas abominaciones han cometido los hombres que habitaron el país antes que vosotros, y por eso el país se ha contaminado. [28] Y no os vomitará la tierra por vuestras impurezas, del mismo modo que vomitó a las naciones* anteriores a vosotros; [29]sino que todos aquellos que cometan una de esas abominaciones, ésos serán excluidos de su pueblo. [30] Guardad, pues, mis prescripciones*; no practicaréis ninguna de las costumbres abominables que se practicaban antes de vosotros, para que no os hagáis impuros como ellas. Yo, Yahvé, vuestro Dios".

V. 5 LXX leen: «Guardad *todos* mis preceptos y *todas* mis normas *y practicadlos*. El hombre que los cumpla, gracias a ellos vivirá. Yo, Yahvé *vuestro Dios*».

V. 9 Varios manuscritos medievales, Pentateuco Samaritano, LXX y la versión siríaca leen «su (de ella) desnudez» en lugar de «su (neutro) desnudez» del hebreo, con el fin de armonizarla con la «hermana» de la que se trata.

V. 11 Con la intención de equiparar la estructura del versículo a la de los demás versículos, LXX añaden, al comienzo del v. 11, «no descubrirás» que el hebreo coloca al final del mismo. Por lo que después se explicará en el comentario, es mejor traducir «nacida de» (con el hebreo *môledet*), de igual manera que se traduce en el v. 9b, que «engendrada por».

V. 21 Pentateuco Samaritano y LXX leen «para servir en adoración» en lugar de «para hacerlo pasar». Aquí, en lugar de Mólec, LXX leen «príncipe», tomando el nombre como un título (*melek* en hebreo significa «rey»).

V. 22 «Presentará» mejor que «prostituirá», lo cual no tiene sentido al tratarse de un animal.

V. 28 El hebreo lee «nación», en singular, mientras que LXX, la versión siríaca y el Targum dicen «naciones», en plural (cf. v. 24).

V. 30 Otros autores traducen «prohibiciones».

Estructura del cap. 18:

18,1: Fórmula introductoria.
18,2-5: Exhortación a evitar las costumbres egipcias y cananeas, y a guardar las normas de Yahvé.
18,6-18: Prohibiciones de las relaciones incestuosas.
18,19-23: Prohibiciones contra ciertas abominaciones sexuales y los sacrificios a Mólec.
18,24-30: Exhortación a cumplir estas normas y advertencias por su incumplimiento.

Comentario

El capítulo comienza con una fórmula introductoria en la que el mismo Yahvé se presenta: «Yo soy Yahvé vuestro Dios» (v. 2; cf. 11,44). Esta autopresentación divina, que a su vez parece una «auto-revelación», se repite no sólo a lo largo del cap. 18, bien de igual manera (vv. 4.30) o en su forma abreviada, «Yo soy Yahvé» (vv. 5.6.21), sino también reiteradamente a lo largo de la Ley de Santidad. También aparece en Éxodo y Números, siendo destacable en el comienzo de las dos versiones del Decálogo (Ex 20,2; Dt 5,6), en el Segundo Isaías (Is 40-55) y en Ezequiel. Algunos autores consideran que la fórmula larga («Yo soy Yahvé vuestro Dios») hace referencia a las actuaciones salvíficas de Yahvé a favor de su pueblo, motivo por el que, en agradecimiento, los israelitas deberían cumplir sus mandamientos, mientras que la fórmula breve («Yo soy Yahvé») subrayaría la majestad y poderío de Dios, razón suficiente para la obediencia. Sin embargo, hay que matizar que en Ex 6,6-8 la fórmula breve aparece asociada precisamente a la liberación de Egipto. Sea como fuera, se trata de una fórmula de extraordinaria importancia por varios motivos. En primer lugar, porque queda vinculada a la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto (cf. Lv 11,45; 19,34.36; 23,43; 25,38.55; 26,13.43; Nm 15,41), aunque ésta no explícitamente mencionada en 18,2-5 (dada, lógicamente, por supuesta); en segundo lugar, porque a través de ella Israel es llamado a imitar la santidad de Yahvé (19,2; 20,7.24), y, en tercer lugar, porque sirve como legitimación de una ley particular, como es este caso.

Los vv. 2-5 forman un marco parenético o exhortativo en el que Yahvé exhorta a los israelitas en segunda persona del plural. La escena se sitúa en el desierto, entre Egipto y «la tierra de Canaán» (v. 3). La expresión «tierra de Canaán» denota en los libros del Pentateuco, de Josué y de Jueces el territorio que será la tierra de Israel. Sin embargo, fuera de estos libros, la expresión adquiere otros sentidos: la costa fenicia (Is 23,11; So 2,5) o la tierra de mercaderes (Os 12,8; Ez 16,29; 17,4; So 1,11). En este contexto, Israel es presentado como un pueblo puro que corre el riesgo de contaminarse con las costumbres de otros pueblos, particularmente el egipcio, que lo esclavizó y en cuya tierra habitó, y el cananeo al que arrebatará su tierra para habitar en ella. Distintas tradiciones del AT descalifican a egipcios (cf. Gn 10,6; 12,15; 39,7-15; Ez 16,26; 23,3.20-21; Sb 14,26) y cananeos (cf. Gn 9,20-26; 19,5-8; 34,2.7; Lv 20,23; Dt 9,4; Sb 12,5) como seres

lascivos y lujuriosos. Si bien la sensualidad y erotismo egipcios son conocidos en fuentes extrabíblicas (el escriba Anjshesbonq hace la siguiente observación que recuerda a Ez 23,20: «El hombre está más ansioso de copular que un asno. Lo que le reprime es la bolsa de dinero»; véase también Heródoto, II 89), no parece ser ese el caso de Canaán. Es lógico pensar que el autor de estos versículos exageró esta fama para degradar al pueblo egipcio que esclavizó a Israel y para legitimar la conquista de la tierra de Canaán. Se trata de la misma estrategia utilizada por el genealogista de Gn 10,6, que hace descender a egipcios y cananeos del maldecido hijo de Noé, Cam, «siervo de siervo para sus hermanos» (Gn 9,25).

De ahí la orden de Yahvé de que los israelitas no sigan las normas o «costumbres» (*juqqôt*) de estos pueblos (v. 3), sino que guarden sus «normas» (*juqqôt*) y «preceptos» (*mišpatîm*), comportándose según ellos (v. 4), de modo que el «hombre» (*'adam*; hombre y mujer, probablemente incluyendo al extranjero residente) que los cumpla vivirá (v. 5). El verbo hebreo utilizado para «seguir» (*halak*) significa literalmente «andar, caminar», aunque aquí, como en otros lugares (cf. Lv 20,23; 26,3; Ez 5,6; 11,20; 18,9), tiene el sentido de seguir unas costumbres por estar inclinado a ellas. El verbo «guardar» (*šamar*) no significa solamente respetar y no violar unas prohibiciones (como es el caso del v. 4) sino también, positivamente, ponerlas en práctica (cf. 18,5; 19,37; 20,22). El término *juqqâ* denota una ley prescrita por Yahvé (cf. Job 19,23; Is 49,16; Jr 5,22), mientras que *mišpat* se refiere a una decisión legal formulada positivamente, es decir, no se trata de una mera prohibición, sino de algo que debe hacerse. Ambos términos son utilizados también por Ezequiel en un texto muy similar a Lv 18,2-5, en el que dice que Yahvé, en lugar de derramar su furor contra los israelitas por su idolatría en Egipto, los sacó de ahí, los condujo al desierto y les dio sus «preceptos» y «normas, por las que el hombre vive si las pone en práctica» (Ez 20,11; cf. Dt 4,1; Ne 9,29). La certeza de que quien cumpla los mandatos «vivirá» no hay que entenderla en este período como una alusión a la vida eterna o a cualquier forma de destino *post mortem*. En todo el conjunto del AT esta esperanza no se plasmará hasta tiempos muy tardíos: siglo II a.C. (libros de Daniel y II Macabeos con su noción de resurrección) y siglo I a.C. (libro de Sabiduría con su noción de inmortalidad del alma). En el caso de Lv 18, y como es común a la mayoría de libros del AT, esta

vida prometida no es otra que la propia vida terrena, física, pero llena de bendiciones tales como longevidad, familia numerosa, riquezas, prosperidad, tanto a nivel individual como colectivo... (cf. 26,3-13; Dt 28,1-14). Este vivir es la antítesis de la exclusión del pueblo con la que se amenaza a los violadores de estos mandamientos (v. 29).

La sección 18,6-23 conforma una serie de prohibiciones de carácter apodíptico en segunda persona del singular (salvo el v. 6). Ninguna de ellas señala la pena en caso de infracción, aunque la amenaza de expulsión de la tierra y del pueblo es explicitada en los vv. 28-29. Sólo más tarde, en 20,9-21, se señalarán determinadas penas para casos específicos. La sección, directamente dirigida al varón adulto (en Qumrán se especifica que es una ley «escrita para los varones» que «se aplica igualmente a las mujeres»; cf. CD-A 5,10), está introducida en el v. 6 por una norma genérica que prohíbe a todo varón (*'îs*) cualquier relación sexual con una «consanguínea». El hebreo usa para la consanguinidad el superlativo «la carne de su carne» (cf. Gn 2,23). Dos expresiones señalan la relación sexual: «acercarse» y «descubrir la desnudez». Para el sentido sexual del verbo «acercarse» (*qarab*), véase el comentario a 9,7 (cf. Gn 20,4; Is 8,3; Ez 18,6). El término legal *qareb* significa «invadir», y aplicado a nuestro caso tendría el sentido de «invadir sexualmente». La expresión «descubrir la desnudez» (*gallôt 'erwâ*) es otro eufemismo para designar la unión sexual y se aplica a ambos sexos. También se aplica a las relaciones sexuales con prostitutas (Os 2,11-12; Ez 16,36; 23,18) o con mujeres cautivas (Is 47,3; Ez 16,37; Lam 1,8).

El incesto es uno de los tabúes más universales y antiguos de la Humanidad. La antropología lo define como el apareamiento y/o matrimonio, socialmente prohibido dentro de ciertos límites especificados de parentesco real o putativo. En este sentido, ninguna cultura tolera los matrimonios entre padre e hija y entre madre e hijo. También está extensamente prohibido el matrimonio de la hermana con el hermano. Las explicaciones de la interdicción del incesto en el seno de la familia nuclear se dividen en dos grupos: 1) las que hacen hincapié en el factor instintivo, y 2) las que subrayan las ventajas sociales y culturales de la endogamia. Las regulaciones del incesto funcionan por lo menos de dos modos principales: 1) para mantener una unidad familiar estable y cooperadora para el cuidado y educación de los hijos, y a menudo también para fines económicos, ecológicos y demográficos, y 2) para asegurar que los impulsos sexuales

de los hombres y de las mujeres se dirijan al objetivo de establecer relaciones esenciales entre familias.

Las leyes de 18,6-18 prohíben las relaciones sexuales entre un hombre y cualquier mujer que sea pariente de sangre cercana (consanguíneos de primer o segundo grado) o con cualquier mujer que se convierte en pariente cercana por un matrimonio previo con un varón que es pariente de sangre. El profeta Ezequiel denuncia la violación de estos mandatos como parte de los pecados que se cometen en Jerusalén (Ez 22,10-11). Era común que la mayoría de los parientes mencionados en estos versículos cohabitasen en la misma vivienda, como otros textos bíblicos dan a entender (cf. Ex 20, 5.8-11; Mi 7,5-6; Am 6,9-11). La unidad sociológica básica en el antiguo Israel era la «casa del padre» (*bêt ’ab*), la cual incluía entre tres y cinco generaciones, conformando un total de entre cincuenta y cien personas. Aunque el promedio de habitantes en cada casa israelita era de cuatro personas (los padres y dos hijos), el grupo de parientes próximos podían ser veinte personas, que vivían en habitaciones cerradas alrededor de un patio, como está atestiguado en distintos asentamientos arqueológicos del Hierro tardío. Cuando el grupo se hacía demasiado numeroso, los hijos varones más jóvenes se separaban y formaban su propia casa paterna. Estas casas paternas se integraban en una asociación familiar mayor llamada «casa de los padres» (*bêt ’abôt* o *mišpajâ*), también conocida como clan.

Con otras palabras, en 18,6-18 se prohíben aquellas uniones sexuales que confundirían los roles sociales dentro de la familia, de tal manera que llegara a ser imposible para sus miembros situarse claramente ellos mismos dentro de la comunidad. La violación de las relaciones de parentesco conocidas por nuevas relaciones sexuales y matrimoniales llevaría al caos social y al desorden psicológico individual. De esta manera, se prohíben las relaciones sexuales, y consecuentemente los matrimonios, entre parientes cercanos de primer orden: un hombre con su madre, su hermana, su hija, la hermana de su mujer (mientras ésta esté viva). Llama la atención que no se especifique la prohibición de relación sexual entre padre e hija, la forma más directa y frecuente de incesto (y seguramente la menos voluntaria por parte de la mujer). A diferencia de otros expertos, que entienden que esto se debe a una omisión accidental o a algo considerado ya asumido no sólo en Israel (cf. Gn 19,30-38) sino en todo el Próximo

Oriente antiguo (cf. CH 154), hay quien sostiene que el autor, ya que propugnaba estas normas como base de un espíritu de reforma familiar que beneficiaba a las mujeres (las viudas podían casarse incluso con miembros de otras familias), entendía que se esperaba, como algo elemental, que los padres no abusasen de sus hijas (cf. CH 138-139.142.148.154-157 que condenan el incesto). La mención explícita de esta prohibición (que diría algo así como «No descubras la desnudez de tu hija. Su desnudez es tu desnudez») quizá fue omitida conscientemente porque P (o H) temería que su inclusión causara una pérdida de credibilidad en su propia reforma familiar.

En el v. 7 la referencia a «la desnudez de tu padre» parece un añadido un tanto forzado, ya que en los demás casos siempre se trata de la desnudez de una mujer, pero su inclusión es lógica porque sirve para subrayar que no sólo se atenta contra el honor de la madre, sino especialmente contra el honor del padre, el cabeza de familia de quien la madre (y en particular sus órganos sexuales) es «posesión». En este sentido, el incesto que aquí se condena sería doble: en primer lugar, con la madre; secundariamente, e indirectamente, con el padre. El sentido literal de este versículo es el siguiente: «No descubrirás la desnudez de tu padre, la cual es la desnudez de tu madre. Es tu madre; no descubrirás su desnudez». Que la desnudez de la madre sea la del padre, y viceversa, se entiende mejor si recurrimos a Gn 2,24, donde se dice que ambos «se hacen una sola carne». Otros textos, como Gn 49,4; Dt 22,30; 23,1; 27,20, condenan el incesto con la madre, se sobreentiende sea biológica o adoptiva, haya sido rechazada (divorcio) o haya enviudado. Pueden consultarse aspectos explícitos al respecto en *Jubileos* (Jub 33,15; 41,23), en Filón de Alejandría (*Leyes* 3,12-28) y en la Misná (*Sanedrín* 7,4). Se ha especulado con que la falta de Cam, el hijo de Noé que vio la desnudez de su padre (Gn 9,22), fuera la del incesto con su madre, pero ni el texto en sí ni su contexto apoyan esta interpretación. El Código de Hammurabi (CH 157-158) y las leyes hititas (LH 189) prohíben igualmente el incesto con la madre. CH 157 condena a ser quemados al hijo y a la madre que mantienen relaciones sexuales a la muerte del padre.

El v. 8 prohíbe las relaciones sexuales con cualquier esposa del padre (no necesariamente la madre biológica), se sobreentiende como consecuencia de nuevas nupcias o, menos frecuente, de la poligamia. Ese fue el caso de Rubén con Bilhá, esposa de su padre Jacob (Gn

35,22; 49,4), y de Adonías, que pretendía a Abisag, esposa de su padre, ya muerto, David (1 R 2,17). Debió tratarse de una práctica relativamente frecuente en las intrigas palaciegas, ya que el tomar esposa del harén del rey muerto daba derecho a la sucesión (cf. 2 S 16,21-22; 1 R 2,17). En Lv 20,11 se señala la pena capital para ambos como castigo. El CH 158, más suave, deshereda al hijo que se une sexualmente a la mujer principal de su padre difunto a quien ha dado hijos.

El v. 9 condena el incesto con una hermana, sea hija del mismo padre y de la misma madre o sólo del padre, o sea, sólo hija de la esposa del padre («medio hermana»), sea «nacida en» (*môledet*) la casa o fuera de la «casa» (*bayit*). No queda claro a qué se refiere con «nacida en». Probablemente, nacida en casa se refiera a nacida dentro del matrimonio o matrimonios maternos o paternos, siempre dentro del clan familiar (como en Gn 24,4), y nacida fuera de casa aluda a ser adoptada de fuera del clan como hermana (cf. Dt 25,5). Mucho más improbable sería entenderlo como nacida de relaciones extramatrimoniales del padre o de la madre, siendo por tanto hija ilegítima. Por esta razón, y con el fin de esclarecer su sentido, algunos autores traducen «si ella pertenece al parentesco de tu padre o a parentesco distante» o «si al clan de la casa o fuera del clan». En Egipto y Fenicia se practicaba el matrimonio del rey con su hermana. También se prohíbe el incesto de un abuelo con su nieta (v. 10). Lo curioso aquí es que no se dice que su desnudez sea la de su padre, sino la del propio abuelo. Esto se explica porque se entiende que el abuelo que vive bajo el mismo techo que sus hijos y nietos es el cabeza de familia (cf. Gn 31,43).

Más difícil resulta esclarecer el sentido del v. 11. Aunque generalmente se ha entendido «la desnudez de la hija de la mujer de tu padre» como referida a la «medio-hermana» (hija del mismo padre pero de distinta madre), conviene matizar este sentido, sobre todo porque, en tal caso, este versículo no añadiría nada nuevo a lo ya dicho en el v. 9. Más que a la «medio-hermana» el versículo parece referirse a la «hermanastra». Por un lado, la expresión «la mujer de tu padre» (*'ešet 'abîka*) se refiere siempre a la «madrastra» (cf. Lv 18,8; 20,11; Dt 23,1; 27,20). Por otro lado, como ya se vio en el v. 9, «nacida de tu padre» (*môledet 'abîka*) implica no tanto ser «engendrada por» el padre cuanto el hecho de que la hija de la esposa del padre pasa a formar parte del clan de éste. Coherentemente con este sentido, hay quien traduce aquí «(ella) pertenece al parentesco de tu

padre» o «(ella) es del clan de tu padre». Por lo tanto, el sentido correcto del v. 11 es el de ampliar la prohibición del v. 9 (referida a las hermanas biológicas, hijas del mismo padre, de la misma madre o de ambos) a todas las relaciones sexuales con cualquier hija de una mujer, concubina o sirvienta, que se ha convertido en esposa del padre y que ha incorporado sus hijas a la familia del nuevo esposo. De esta manera, esa hija, aunque no tenga relación sanguínea alguna con el hijo de su padrastro, se convierte en su «hermana» al incorporarse al mismo clan del padrastro (de ella) o padre (de él).

Los vv. 12-13 condenan las relaciones sexuales con las hermanas del padre o de la madre, mientras el v. 14 las prohíbe con la esposa del hermano del padre, considerándola como si fuera tía consanguínea (cf. 20,20). Este versículo utiliza la expresión novedosa «la desnudez del hermano de tu padre», en lugar de la esperada «la desnudez de la mujer del hermano de tu padre». Lo más probable es que la omisión de «de la mujer» haya sido deliberada, con el fin de subrayar el protagonismo del hermano del padre, ya que la figura del tío por vía paterna era muy valorada en la familia israelita (cf. 1 S 10,14; 2 R 24,17; 1 Cro 27,32). Esta esposa del hermano del padre es denominada «tía», pero el término hebreo utilizado (*dôdâ*) denota que se entiende más bien como la «esposa del tío» (en hebreo *dôd*, aunque aquí no se emplea el término). El castigo en caso de infracción de esta norma es la pena de muerte (cf. 20,20). No obstante, estas normas no siempre se respetaron ni su infracción conllevó la muerte (a no ser que se entienda que son posteriores), pues la mujer de Najor, Milcá, era hija de Harán, hermano de Najor (cf. Gn 11,29), y Acsá, hija de Caleb, se casó con Otniel, hermano de su padre (cf. Jos 15,17; Jc 1,13). Qumrán prohibió expresamente los matrimonios entre tíos y sobrinas, y viceversa (cf. CD-A 5,8; 11QT 66,16-17; 4Q274, fragmentos 7,2-5). Más aún, en Qumrán (CD-A 5,9-11) se especifica que «la ley del incesto, escrita para los varones, se aplica igualmente a las mujeres, y por tanto a la hija del hermano que descubre la desnudez del hermano de su padre, pues es su consanguíneo». Nótese, sin embargo, que ni en el Levítico ni en Qumrán se dice nada de la esposa del hermano de la madre, probablemente porque se entiende que el hermano de la madre (y, por tanto, su esposa) no forma parte de la familia, pero lo mismo podría decirse de la hermana de la madre, con la que, no obstante, está prohibida toda relación sexual (v. 13). El v. 15

prohíbe al padre mantener relaciones sexuales con su «nuera» (*kallâ*), la esposa de su hijo. El padre, que supuestamente bendijo el matrimonio de su hijo, no debe actuar contra el mismo. Lv 20,12 contempla la muerte tanto del padre como de la nuera en caso de infracción. Ez 22,11 (donde a la nuera se denomina *zimmâ*) considera esto como una de las abominaciones que se practicaba en Jerusalén.

También quedan prohibidas las relaciones sexuales con la esposa del hermano (18,16), lo cual deshonraría a éste. La pena en caso de infracción no queda especificada; sólo se dice que los infractores no tendrán hijos (20,21). Sólo la ley del levirato (Dt 25,5-10) se presenta como una excepción, en el caso de que un hermano falleciera sin dejar hijos a su esposa. Según esta ley, el cuñado (en hebreo, en sentido amplio, *yabam*) que vivía en la misma casa debía desposar a la viuda y darle hijos, el primero de los cuales se consideraba como si fuera del difunto, con derecho a parte de la herencia de éste (cf. Gn 38; Rut 4; Mt 22,23-33). Las Leyes Hititas (LH), hacia el 1650-1500 a.C., también permitían la ley del levirato (LH 192-193). Igualmente las Leyes Asirias Medias (LAM) A 30-33.

Lv 18,17 condena las relaciones sexuales con una mujer y con su hija, o cualquiera de sus nietas directas, porque todas estas mujeres forman parte de la misma carne. Se entiende mientras unas y otras estén vivas, pues el v. 18 especifica que no se tome por esposa a una mujer y a su hermana mientras la primera viva, pues se convertirían en rivales. Dt 27,23 prohíbe también las relaciones sexuales con la suegra, no contempladas aquí. El incumplimiento de esta norma es considerado una «infamia», «depravación» o «maldad» (*zimmâ*), término que en círculos sacerdotales, como el Levítico (Lv 18,17; 19,29; 20,14) y Ezequiel (a veces en sentido figurado referido a la idolatría; Ez 16,27; 22,11; 23,35; 24,13), se circunscribe únicamente al ámbito sexual. Fuera de estos círculos puede encontrarse asociado también al ámbito sexual (Jc 20,6; Job 31,11), a malas intenciones y acciones (Dt 19,19; Sal 26,10) y a la infidelidad religiosa (Os 6,9-10; Jr 13,27). Entre los hititas se permitía cohabitar con mujeres libres, sus hermanas y madres, siempre y cuando habitaran en lugares distintos; en caso de vivir en el mismo lugar, dichas relaciones quedaban prohibidas (LH 191), probablemente porque en el primer caso el hombre podía desconocer el parentesco real de unas y otras, y en el segundo no había razón para desconocerlo. Si las mujeres eran esclavas o

prostitutas, no había ningún inconveniente (LH 194). Lv 20,14 y la Misná condenan a muerte por abrasión a todos los implicados en la infracción de esta norma, particularmente en el caso de la relación con una mujer y su hija (*Sanedrín* 9,1; cf. *Keritot* 3,6). No obstante, la Misná especifica que los implicados en uniones incestuosas que sean menores de edad, o hayan participado de ellas dormidos o inadvertidamente, no son culpables (*Keritot* 2,6).

Como ya se ha dicho, el v. 18 prohíbe el matrimonio con una mujer y su hermana mientras aquélla viva. Leyes semejantes se contemplaban entre los hititas (LH 192) y los asirios (LAM A 31). En Israel probablemente se trate de una ley tardía, para evitar que una hermana sea rival de la otra y surjan hostilidades, celos y tensiones entre ellas (Gn 30,1; cf. Gn 21,10; 1 S 1,6-7), pues es conocido el caso del matrimonio de Jacob con Lía y Raquel, ambas hermanas (Gn 29,15-30). A no ser que entendamos que los patriarcas estaban excluidos del cumplimiento de unas normas dadas supuestamente mucho más tarde en el Sinaí. En Qumrán queda prohibida expresamente la poligamia (11QT 57,17-18; CD-A 4,21), quizá interpretando este versículo como una norma clara al respecto.

Concluidas las leyes relativas al incesto, los vv. 19-23 se centran en una serie de prácticas, supuestamente comunes a las naciones vecinas de Israel, que deben ser evitadas por los israelitas. En el v. 19 se prohíben las relaciones sexuales con menstruantes, como ya se hiciera en Lv 15,25 (cf. Ez 18,6), cuya infracción se castiga con la exclusión de ambos (Lv 20,18). La Misná contempla que la mujer menstruante que ha mantenido relaciones sexuales puede ser despedida por su marido (¿inconsciente de esa relación?) sin pagársele dote alguna (*Ketubbot* 7,6). En el v. 20 se condena toda relación sexual (literalmente «no darás tu emisión de semen») con la «mujer de tu prójimo». Nótese el carácter posesivo de esta expresión, centrada en el esposo, que es a quien realmente se afrenta, ya que las relaciones sexuales de un hombre casado con una mujer soltera no se consideraban adulterio. En este versículo el adulterio (cf. Ex 20,14; Dt 22,22; Pr 6,32) es entendido como una «contaminación» (*tame'*), castigada con la pena de muerte para ambos adúlteros (Lv 20,10), de igual manera que las Leyes Asirias Medias (LAM-A 13).

El v. 21 prohíbe los sacrificios humanos de niños al dios Mólec. El término traducido aquí como «hijo» es *zera'* («semilla», «descenden-

cia»), el mismo que en otros lugares se utiliza para designar a la descendencia de Abrahán, con el que Yahvé estableció una alianza prometiéndole una larga descendencia y una tierra (cf. Gn 12,7; 15,18; 17,7; 24,7). De esta manera, se está indicando que la descendencia (hijos, nietos...) del que entrega sus hijos a Mólec queda comprometida en el mismo destino. Concretamente, lo que se condena es «hacer pasar» a un hijo por el fuego. Algunos autores interpretan que no se trataba tanto de un sacrificio humano por el fuego, sino de un acto de consagración a esta divinidad, por el que al niño se le hacía pasar a través del fuego, entre dos fuegos, pero sin ser quemado. Precisamente, Gn 15 ofrece un ritual semejante, aunque no idéntico, por el que Yahvé y Abrahán sellan una alianza cruzando ambos (Yahvé en forma de fuego) entre las dos partes de un animal sacrificado. Entra dentro de lo posible que el rechazo a la consagración de hijos al dios Mólec, hiciera que con el tiempo este ritual fuera descrito por los celosos yahvistas de una manera mucho más dramática, y por tanto mucho más rechazable, en forma de sacrificio humano. Sea como fuera, semejante sacrificio o ritual se interpreta como una profanación del nombre de Dios. La expresión «profanar el nombre» de Dios es frecuente, más que en otros lugares del AT, en la Ley de Santidad (18,21; 19,12; 20,3; 21,6; 22,2.32) y en Ezequiel (20,9.14.22.39; 36,20-23; 39,27). Esto indica que quizá se confundían Yahvé y Mólec en una especie de sincretismo religioso practicado por los israelitas. La fórmula «Yo, Yahvé», con la que concluye el versículo, resalta la importancia y gravedad de la prohibición y sirve para subrayar que ambas divinidades nunca deben confundirse.

Se han barajado varias hipótesis para explicar el término «Mólec». Para algunos expertos, es de origen fenicio y designa no tanto a una divinidad cuanto a un tipo de sacrificio; otros la hacen derivar del hebreo *melek* («rey») o *molek* («el que regula»), en referencia a la idolatría de los reyes o a la idolatrización de algún rey; otros entienden Mólec o *molek*, más que como el nombre personal de una divinidad, como un epíteto aplicado a algún dios relacionado con el fuego ritual; otros lo entienden como el nombre de una divinidad de Ugarit (Malik, tal como se atestigua en KTU 1,17; 1,41; 1,100; 1,107; el nombre aparece incluso en el *Corán* 43,77), aunque probablemente sea de origen mesopotámico. Igualmente, Dt 12,31 y 18,10 prohíben en general cualquier sacrificio humano, particularmente de niños, ritual que según el

AT practicaban otros pueblos (cf. 2 R 16,3; 17,17.31; 21,6; 23,10; Is 30,33; Jr 7,31; 19,5; Ez 16,21; 20,31; 23,37; Sal 106,37-39; 2 Cro 28,3). Pero también en algunos momentos de su historia Israel practicó el sacrificio humano: en época del rey Ajaz (736-716 a.C.; 2 R 16,3) y del rey Manasés (687-642 a.C.; 2 R 21,6), hechos que denuncia Jeremías (7,31; 19,5; 32,35) y que personaliza Ezequiel en la idólatra Jerusalén (16,20-21) y en la historia pasada de Israel (Ez 20,26.31; 23,37). No hay que olvidar que, tras Gn 22 (el sacrificio de Isaac), puede rastrearse una crítica implícita a una costumbre que en alguna ocasión pudo ser realizada por los israelitas. En cualquier caso, es muy improbable que tras el exilio los israelitas la llevaran a cabo. Llama la atención que esta prohibición se incluya en una lista de acciones sexuales prohibidas. Esto quizá se entienda porque quizá estos sacrificios llevaran implícito algún tipo de ritual orgiástico (al que no se alude explícitamente aquí), o porque estaban relacionados con aspectos relativos a la familia (como en Lv 18), en particular el culto a los antepasados (en Lv 20,6 se prohíbe la práctica de la nigromancia inmediatamente después de la prohibición de los sacrificios a Mólec; cf. Dt 18,10-11), o simplemente porque para la Ley de Santidad fueran estas dos acciones (los sacrificios a Mólec y la depravación sexual) las que propiciaron que Israel perdiera la posesión de la tierra.

El v. 22 condena las relaciones homosexuales: «No te acostarás con varón como con mujer». La expresión *miškᵉbê ʾiššâ* (literalmente «como yacer con mujer») se refiere a la penetración vaginal y, de aquí, en este caso, a la penetración anal. Esta prohibición es totalmente coherente con la teología sacerdotal (y en general con toda la teología bíblica), para la que el orden divino abarca el cosmos, el santuario y la sociedad humana; orden que debe ser respetado. En el relato sacerdotal de la Creación (Gn 1,1 - 2,4a) se ordena, clasifica y define la estructura del mundo en un sistema de pares opuestos pero integrados (caos-cosmos, luz-oscuridad, aguas superiores-aguas inferiores, hombre-mujer...), y en el que cada elemento de la creación ocupa un lugar determinado. En este sistema, el hombre y la mujer están llamados al amor y a una unión fecunda de sexos opuestos (Gn 1,28), por lo que, cuando un hombre mantiene relaciones sexuales con otro como si fuese con una mujer, está violando gravemente ese orden. Al menos, ésta es la perspectiva bíblica (cf. Gn 19; Jc 19; Rm 1,27; 1 Co

6,9). Semejante acción es denominada una «abominación» (*tô'ebâ*), término que designa a algo aborrecido u odiado por Yahvé, y que aparece, principalmente, cinco veces en este capítulo (vv. 22.26.27.29.30; cf. Lv 20,13), diecisiete en el Deuteronomio, veintiuna en Proverbios y cuarenta y tres en Ezequiel. La Misná condena a los infractores de esta prohibición a la lapidación (*Sanedrín* 7,4; *Keritot* 1,1), aunque matiza que no es culpable quien ofrece su prole a Mólec, sino aquél que se la entrega y la hace pasar por el fuego (*Sanedrín* 7,7).

En las culturas del Próximo Oriente la homosexualidad es también condenada, pero con matices y no en todos los casos. En el antiguo Egipto era frecuente humillar a los cautivos de guerra con violaciones homosexuales. En la denominada "Confesión Negativa" del conjuro 125 del *Libro de los Muertos*, el difunto en el juicio ante Osiris declara que no ha mantenido relaciones sexuales con un niño, pero nada se dice de hacerlo con un adulto. Más explícito, Aristófanes, autor griego de finales del siglo V a.C., considerará digno del fango del Hades a quien haya abusado de un muchacho sin pagarle (*Las ranas*, 145). Las Leyes Hititas (LH 189) declaran sodomita a quien mantiene relaciones con su hijo, pero no con otro varón. En Asiria se condenaba con la castración a la parte activa sólo cuando ésta ejercía coacción (*Leyes Asirias Medias* A 19-20).

En opinión de algunos expertos, Lv 18,22 y 20,13 se refieren únicamente a la penetración sexual anal entre dos varones israelitas libres y adultos, no a cualquier contacto sexual entre varones. El penetrador realizaría el rol masculino, mientras el penetrado realizaría el pasivo, siendo éste quien cargaría con el deshonor y la vergüenza (cf. Nm 31,17-18.35; Jc 21,11-12). En Grecia las relaciones homosexuales entre un señor y su esclavo se consideraban impropias, porque no eran entre iguales de la misma clase, mientras en Roma se aceptaban, siempre y cuando el hombre libre no asumiera el papel pasivo ante un esclavo o ante otro hombre de condición social inferior. Para los susodichos expertos, la Biblia nada dice sobre las relaciones homosexuales entre esclavos o entre un hombre libre y su esclavo. En la relación homosexual se mezclarían excrementos y semen, lo que provoca impureza y consecuentemente el rechazo a esta relación (cf. Ez 4,9-15). A pesar de esta sugerente interpretación, digna de tener en cuenta, parece más lógico pensar que la razón última del rechazo a la homosexualidad no estriba en que un hombre se

degrade asumiendo un papel pasivo en la relación sexual, acorde al que la mentalidad de la época otorgaba a la mujer, sino en el hecho de que toda relación homosexual (sea entre hombres o entre mujeres) rompe el orden establecido por Yahvé en la creación, tal como ya se ha explicado anteriormente. Por otro lado, es claro que la Biblia, a diferencia de su entorno cultural, no admite excepción alguna a esta prohibición.

Lo mismo puede decirse del v. 23, que prohíbe a hombres y mujeres el bestialismo, práctica conocida en culturas agrarias y que rompería igualmente el orden establecido en la creación. La prohibición se extiende a «cualquier animal», sin excepción alguna. También se condena en Ex 22,18 y Dt 27,21. El acto se considera una «infamia» o perversión. Las leyes hititas, sin embargo, castigan con la muerte únicamente a quien mantenga relaciones sexuales con vacas, ovejas o cerdos, pero no castiga a quien lo hace con caballos o burros (LH 187-189, 199-200). En Ugarit hay un relato mítico perteneciente al ciclo de Baal, denominado *Los amores de Baal y Anat*, en el que Baal copula con varias novillas, sustitutas de la diosa Virgen Anat, en un intento, fructuoso, de conseguir la fecundidad y de escapar de Mot, el dios de la muerte y la esterilidad (KTU 1,10-11). Incluso muchos siglos después, en una muestra un tanto grosera de pragmatismo, la Misná recomendará no dejar ganado en las posadas de los gentiles por temor a que éstos practiquen el bestialismo con ellas (*Abodá zará* 2,1).

El capítulo se cierra con un segundo marco parenético (18,24-30) de estilo bastante reiterativo y muy similar al primer marco introductorio (vv. 2-5). No obstante esta similitud, ambos marcos son, casi con toda seguridad, obra de distintos autores o redactores, ya que parecen situarse en un contexto distinto. Mientras el primero se sitúa en el desierto, antes de entrar en Canaán, el segundo supone, sin embargo, la entrada en la tierra («antes de vosotros», vv. 27.30). De hecho, Lv 18,24-30 muestra similitudes con Esd 9, lo que hace pensar que ambos textos puedan ser contemporáneos. También es similar a las maldiciones finales con las que concluyen otros códigos legales (Ex 23,20-21 en el Código de la Alianza; Lv 26,14-46 en la Ley de Santidad, y Dt 28,15-58 en el Código Deuteronómico), sin que necesariamente dependan literariamente unos de otros. Los vv. 24-30 recuerdan que los nativos y los extranjeros residentes deben cumplir estos «preceptos», «normas» (v. 26; el mismo vocabulario que en el v.

4) y «prescripciones» (o «prohibiciones», *mišmeret*, v. 30) para no hacerse impuros como «las naciones» (*gôyim*) que ocuparon el país, lo contaminaron con sus prácticas y fueron vomitadas de él (vv. 24-25. 28). Esta fuerte expresión («ha vomitado»), que personifica al país (*ha'ares*; literalmente «la tierra») de Canaán, vuelve a repetirse en el v. 28 y en Lv 20,22 pero como advertencia a Israel, y es la misma utilizada en Jon 2,11 para decir que la ballena vomitó a Jonás y en Is 19,14 para hablar del vómito del borracho. Nótese que para la Ley de Santidad el énfasis está en la prevención de la contaminación de la tierra y no principalmente en la del santuario como en Lv 1-16. Cumpliendo todas estas normas, la tierra no vomitará a los israelitas como hizo con las naciones anteriores (v. 28), pero «serán excluidos» (*nikrêtû*; literalmente «cortados», «extirpados») de su pueblo aquellos que cometan semejantes abominaciones (v. 29). La fórmula «Yo, Yahvé, vuestro Dios» (v. 30) subraya la importancia de lo ordenado y cierra la inclusión abierta con la misma expresión en el v. 2.

3. Principios de convivencia (19,1-37)

19 **1 Yahvé le dijo a Moisés: 2 "Di a toda la comunidad de los**
israelitas: Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy
santo. 3 Respete cada uno a su madre y a su padre*. Guardad mis
sábados. Yo, Yahvé, vuestro Dios. 4 No os volváis hacia los ídolos*,
ni os hagáis dioses de metal fundido. Yo, Yahvé, vuestro Dios. 5
Cuando sacrifiquéis a Yahvé un sacrificio de comunión, sacrificad-
lo de modo que os sea aceptado. 6 La víctima se ha de comer el
mismo día en que la inmoléis, o al día siguiente; y lo que sobre
hasta el día tercero, será quemado. 7 Si se come algo al tercer día,
es un manjar corrompido; el sacrificio no será grato a Yahvé. 8 El
que lo coma, cargará con su falta, porque ha profanado la Santidad
de Yahvé. Esa persona será excluida de su parentela. 9 Cuando cose-
chéis la mies de vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de
tu campo, ni espigues los restos de tu mies. 10 No harás rebusco de
tu viña, ni recogerás de tu huerto los frutos caídos; los dejarás para
el pobre y el extranjero. Yo, Yahvé, vuestro Dios. 11 No hurtaréis; no
mentiréis; no os engañéis unos a otros. 12 No juraréis en falso por
mi nombre: profanarías el nombre de tu Dios. Yo, Yahvé*. 13 No
oprimirás a tu prójimo, ni *le robarás*. El salario del jornalero no

pasará la noche contigo hasta la mañana siguiente. [14]No maldeci-
rás a un mudo, ni pondrás tropiezo a un ciego, sino que temerás a
tu Dios. Yo, Yahvé. [15] Siendo juez, no hagas injusticia, ni por favo-
recer al pobre ni por miramiento hacia el grande: con justicia juz-
garás a tu prójimo. [16] No andes difamando entre los tuyos; no
demandes contra la vida de tu prójimo. Yo, Yahvé. [17] No odies en tu
corazón a tu hermano, pero corrige a tu prójimo, para que no te
cargues con un pecado por su causa. [18]No te vengarás* ni guarda-
rás rencor a los hijos de tu pueblo. Amarás a tu prójimo como a ti
mismo. Yo, Yahvé.

[19] Guardad mis preceptos. No cruzarás ganado tuyo de diversas
especies. No siembres tu campo* con dos clases de grano diferen-
tes. No uses ropa de tejido de dos clases. [20] Si un hombre se acues-
ta con una mujer que es una sierva que pertenece a otro, sin que
haya sido rescatada ni liberada, será él castigado, pero no con pena
de muerte, pues ella no era libre. [21] Él ofrecerá a Yahvé, como sacri-
ficio de reparación, a la entrada de la Tienda del Encuentro, un car-
nero de reparación. [22] Con el carnero de reparación, el sacerdote
hará expiación ante Yahvé por el pecado que cometió, y se le per-
donará su pecado. [23] Cuando entréis en la tierra* y plantéis toda
clase de árboles frutales, consideraréis impuro su fruto como incir-
cunciso; durante tres años los consideraréis incircuncisos y no se
podrán comer. [24] El cuarto año todos sus frutos serán consagrados
festivamente a Yahvé. [25] El quinto año podréis ya comer de su fruto
y almacenar su producto. Yo, Yahvé vuestro Dios. [26] No comáis nada
con sangre*. No practiquéis la adivinación ni la magia. [27] No rapéis
en redondo vuestra cabellera, ni recortéis los bordes de vuestra
barba. [28] No haréis incisiones en vuestra carne por un muerto; no os
haréis tatuajes. Yo, Yahvé. [29] No profanarás a tu hija, prostituyén-
dola; así la tierra no se prostituirá ni se llenará de *infamias**. [30]
Guardad mis sábados y honrad mi santuario. Yo, Yahvé. [31] No acu-
dáis a nigromantes, ni consultéis a adivinos haciéndoos impuros
por su causa. Yo, Yahvé, vuestro Dios. [32] Ponte en pie ante las canas
y honra el rostro del anciano; teme a tu Dios. Yo, Yahvé. [33] Cuando
un extranjero resida entre vosotros, en vuestra tierra, no lo opri-
máis. [34]Al extranjero que reside entre vosotros, lo miraréis como a
uno de vuestro pueblo y lo amarás como a ti mismo; pues también
vosotros fuisteis extranjeros en la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vues-

tro Dios. [35] No cometáis injusticia ni en los juicios, ni en las medi-
das de longitud, de peso o de capacidad; [36] tened balanza exacta,
peso exacto, medida exacta* y fanega exacta. Yo soy Yahvé vuestro
Dios, que os saqué del país de Egipto. [37] Guardad todos mis precep-
tos y todas mis normas, y ponedlos en práctica. Yo, Yahvé".

V. 3 LXX, la versión siríaca y Vulgata invierten los términos y dicen «a su padre y a su madre», siguiendo el orden de Ex 20,12 y Dt 5,16.

V. 4 Lit. «poca cosa», «nada».

V. 12 LXX añaden «tu Dios». Igualmente harán al final del v. 28.

V. 13 La traducción literal del hebreo es «robarás» y no «explotarás».

V. 18 LXX añaden «tu mano» como sujeto del verbo vengarse.

V. 19 En lugar de «campo», LXX leen «viña», probablemente por influencia de Dt 22,9.

V. 23 LXX añaden «la cual el Señor Dios te da».

V. 26 El texto hebreo dice, literalmente, «comer sobre la sangre» (cf. 1 S 14,32-34), mientras los leen «comer en los montes», probablemente entendiéndolo como una prohibición de participar en los banquetes sacrificiales que se realizaban en lugares altos en honor de otros dioses.

V. 29 Traduciendo *zimmâ* coherentemente con Lv 18,17.

V. 36 Lit. «efá exacta» (cf. Lv 5,11). LXX omiten «medida (o "efá") exacta».

Estructura del cap. 19

19,1: Fórmula introductoria.

19,2-10: Deberes religiosos:
- v. 2: llamada a la santidad;
- vv. 3-4: sobre el respeto a los padres, el sábado y la prohibición de la idolatría;
- vv. 5-8: consideraciones sobre el sacrificio de comunión.

19,9-18: Deberes sociales:
- vv. 9-16: prohibiciones en defensa del prójimo ;
- vv. 17-18: exigencia de amor al prójimo.

19,19-36: Miscelánea de deberes sociales y religiosos:
- vv. 19-29.31: prohibiciones de índole religiosa relativas a mezclar elementos distintos y a prácticas paganas;
- v. 30: mandato de guardar el sábado;
- vv. 32-36: deberes de índole social relativos al anciano, extranjero, a la justicia y al comercio.

19,37: Exhortación conclusiva.

Comentario

Yahvé vuelve a dirigirse a Moisés para que comunique a toda la «comunidad» (*'edâ*; término distintivo para designar a toda la nación de Israel, incluyendo hombres, mujeres y niños) su llamada a ser santos «porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo». Esta llamada a la santidad es la quintaesencia que rige y define a la Ley de Santidad (aunque ya apareció en 11,44-45, versículos que algunos atribuyen a H).Volverá a repetirse en 20,7.26; 21,8. Ya que Israel es el pueblo elegido de Yahvé y el ser humano su representante en la tierra (cf. Gn 1,26-27), todo israelita debe expresar la santidad de su Dios alejándose de todo lo que sea impuro o pecado (como ya se vio, «separar» era uno de los sentidos de la palabra «santificar»). Ser santo es actuar de manera que cada aspecto de la vida sea un reflejo de la santidad de Yahvé. Los mandatos y prohibiciones que vienen a continuación son una síntesis de las pautas de comportamiento que deben regir este tipo de vida, en la que religiosidad e integridad moral van unidas. De alguna manera puede decirse que se trata del decálogo (o dodecálogo) de la Ley de Santidad, en muchos aspectos similar al de Ex 20 (y Dt 5, aunque menos), como muestra el siguiente esquema:

Ex 20, 3-17	Lv 19
1. No adorar otros dioses (20,3)	
2. No hacerse imágenes (20,4-6)	19,4
3. No usar el nombre de Dios en vano (20,7)	4,12
4. Guardar el sábado (20,8-12)	19,3.30
5. Honrar a padre y madre (20,12)	19,3
6. No matar (20,13)	19,16
7. No cometer adulterio (20,14)	19, 29 (vv. 20-22)
8. No robar (20,15)	19,11.13 (vv. 35-36)
9. No dar falso testimonio (20,16)	19, 11. 16
10. No codiciar (20,17)	19,17-18 (vv. 9-10)

En el v. 3, haciendo hincapié en el individuo, se ordena que «cada uno» (*'î?*; literalmente: «hombre», «varón») respete a «su madre y a su padre», como en Ex 20,12 y Dt 5,16. No es extraño que se comience con este mandamiento cuando gran parte del capítulo anterior ha estado centrado en las relaciones sexuales entre familiares. La pareja «madre y padre» es mencionada en orden distinto al de las anteriores versiones del Decálogo, que colocan al padre en primer lugar. Es posi-

ble que este cambio de orden se deba a la constatación de que, generalmente, es la madre la que dedica más atención a los hijos y la que sobrevive al marido. Al tratarse de un mandamiento dirigido principalmente al hijo adulto con el fin de atender a las necesidades de sus progenitores ancianos, no debe resultar extraño que se coloque a la madre en primer lugar, máxime cuando ésta ha podido ser repudiada y abandonada por su marido, situación que pudo extenderse sobremanera a causa del exilio (cf. Ml 2,14-16). La Misná atribuye este cambio al intento de la propia Escritura de subrayar que tanto la madre como el padre son del mismo valor (*Keritot* 6,9). En opinión de algunos, el cambio es simplemente estructural, y, lo mismo que se antepone el mandamiento referido a los padres al del sábado, se invierte conscientemente este otro orden para resaltar que el autor conoce y tiene en cuenta el Decálogo antiguo. Sin embargo, esta explicación no parece muy convincente, pues el mismo orden se repite en Lv 20,19 y 21,2, en los que no hay referencia alguna al Decálogo. Lo llamativo es que el verbo hebreo empleado en este caso para «respetar» es *yare'* (literalmente, «temer») y no *kibbed* («honrar»), utilizado en el Decálogo. El verbo «temer» suele usarse generalmente en aquellos casos en que el objeto es Dios («temor a/de Yahvé»; cf. Pr 1,7) y subraya la inferioridad del sujeto (la persona) con respecto al objeto de temor (Dios). En Lv 19,3 el énfasis se pone en el respeto debido a la autoridad de los padres, de alguna manera análoga a la del mismo Yahvé, por lo que el verbo puede traducirse también como «reverenciar». Inmediatamente después, Yahvé ordena guardar sus sábados (cf. Ex 20,8-11; Dt 5,12-15). En opinión de algunos expertos, el plural «sábados» es expresión tardía de tiempos del destierro (Ezequiel) o posteriores. El verbo «guardar» (*šamar*), que suele tener como objeto el sábado (cf. Ex 31,14.16; Lv 19,30; 26,2; Dt 5,12; Is 56,2-6; Jr 17,21; Ez 20,19-20; 44,24), significa cumplir las costumbres y prácticas específicas para ese día. El Decálogo utiliza en sus dos versiones el verbo «recordar» (*zakar*), y, a diferencia del Levítico (que obviamente presupone la versión de Ex 20), justifica este mandamiento en orden a la teología de la creación (Ex 20,11) o a la teología de la historia de la salvación (Dt 5,15). Este doble mandato finaliza con un autoritativo «Yo, Yahvé, vuestro Dios», que volverá a repetirse varias veces a lo largo del capítulo, bien en su forma larga (vv. 4.10.25.31.34.35.36) o corta («Yo, Yahvé»; vv. 12.14.16.17.28. 30.32.37).

Como un mandamiento distinto aparece, en el v. 4, la prohibición de volverse (*panâ*, verbo generalmente utilizado para referirse a los que se vuelven al culto de otros dioses; cf. Lv 19,31; Dt 31,18.20; Os 3,1) hacia los «ídolos» (*'elîlîm*; literalmente, «poca cosa» o «nadas»), y la de hacerse «dioses» (*'elohîm*) de metal fundido (a diferencia de Ex 20,3-4; 34,17; Dt 5,7-8, que prohíben hacerse imágenes del propio Yahvé). La noción del ídolo como algo falso o carente de todo valor denota un período posterior y teológicamente más elaborado.

Los vv. 5-8 se centran en el sacrificio pacífico o de comunión, repitiendo, aunque de manera simplificada, prescripciones dichas ya en 7,15-18 y que se resumirán más adelante en 22,29-30. Su mayor simplicidad probablemente se deba a que están dirigidas a los laicos y no a los sacerdotes, como en Lv 7. Ya que la llamada a la santidad abarca todas las dimensiones de la persona, incluyendo la ética y la cultual, no debe sorprender que se encuentre en el Código de Santidad esta referencia sacrificial. La novedad estriba en que se especifica (no así en Lv 7,18) el castigo para el que coma algo de este sacrificio a partir del tercer día, calificado como alimento «corrompido»: será excluido (literalmente, «cortado»; cf. Lv 17, 4) del pueblo, porque se entiende que al comerlo se ha profanado la santidad de Yahvé (v. 8). La Misná incluye esta infracción entre las treinta y seis merecedoras de la pena de exterminio (*Keritot* 1,1; *Zebajim* 2,2).

Los vv. 9-10 prohíben segar la mies hasta la misma orilla del campo y espigar o recoger sus restos. Por tanto, no deben ser recolecciones olvidadas, sino dejadas voluntariamente. Se trata de una prescripción negativa de tipo humanitario a favor del pobre (sólo aquí y en 23,22 se le menciona) y del extranjero residente, que vuelve a repetirse, de una manera u otra, en la misma Ley de Santidad (23,22) y en el Código Deuteronómico (Dt 23,25-26; 24,19-22). Nótese que en estos versículos no se menciona a la viuda y al huérfano, prototipos en el AT, junto a los dos anteriores, de la persona menesterosa y citados expresamente en Dt 24,19. Probablemente, la Ley de Santidad no lo haga para no discriminar entre las muchas posibilidades de ser pobre en Israel. Sin embargo, en opinión de ciertos críticos, que fechan la Ley de Santidad hacia el siglo VIII a.C., la razón por la que no se les menciona es porque en esta época, cuando todavía no se ha extendido el latifundismo que un siglo después desestabilizará a muchas familias, estaban debidamente protegidos y eran asignados al cuidado del

pariente más próximo del difunto (cf. Is 1,17.23; 10,2). Pero, como ya se vio en la Introducción, esta datación es discutida.

Es probable que entre los pueblos del Próximo Oriente antiguo la creencia en las divinidades de la fecundidad de la tierra impusiera la costumbre de dejar en el campo parte de sus frutos en obsequio a dichos dioses. Se trataba de una costumbre religiosa que, con el tiempo y entre los israelitas, los Códigos de Santidad y Deuteronómico convirtieron en una costumbre humanitaria, con el fin de refrenar la codicia de los propietarios. Dt 24,22 justifica este mandato en el recuerdo de que Israel fue esclavo en el país de Egipto. El cap. 2 del libro de Rut deja entrever cómo se puso en práctica esta norma. La Misná especifica las dimensiones mínimas que debe tener la zona que no debe ser espigada, siempre teniendo en cuenta el número de pobres:

> No se puede achicar la esquina más de una sexagésima parte. A pesar de que se haya dicho que en lo referente a la esquina de tu campo no hay medida fijada, todo dependerá de la dimensión del campo, del número de los pobres y de la abundancia del grano (*Peá* 1,2).

Según la escuela de Hillel, rabino del siglo I d.C., si se encontraban tres o más gavillas juntas, o tres o más montones de aceitunas y algarrobas, éstas pertenecían al propietario del campo y no al pobre; en cambio, la escuela de Samay, contemporáneo y rival de Hilel, más generosa en este caso, sostenía que tres eran para el pobre y cuatro para el propietario (Misná, *Peá* 6,5).

El v. 11 condena el robo (cf. Ex 20,15; Dt 5,19), la mentira (cf. Ex 20,16; 23,7) y el engaño mutuo (practicado tanto por Jacob como por su suegro Labán en Gn 30-31). El verbo hebreo utilizado aquí para «robar» (*ganab*) tiene el sentido de robo realizado en secreto, furtivamente, sin violencia (a diferencia del verbo *gazal*; cf. Lv 5,21; 19,13). El Código de Hammurabi obliga al ladrón de un buey, oveja, asno, cerdo o barca que lo restituya treinta veces si el afectado es el templo o el palacio, y diez veces si es un individuo; en caso de no tener con qué restituir será ejecutado (CH 8). Según los lexicógrafos, la diferencia sustancial entre los verbos «mentir» (*kiješ*) y «engañar» (*Šiqqer*) estriba en que, mientras el primero niega una verdad, el segundo afirma una mentira. El término *ʻamît* («otro») suele designar generalmente al hermano o miembro del mismo pueblo, pero no al

extranjero (cf. 5,21; 18,20; 19,11.15.17; 24,19; 25,14-15; Za 13,7), lo que, obviamente y a tenor de la legislación del Levítico, no significa que se pueda engañar al extranjero.

El v. 12 prohíbe usar falsamente el nombre de Yahvé al jurar en procesos legales (cf. Ex 20,7.16; 23,1.7; Lv 5,21-26; Dt 19,16-20). En 1 S 25,25 (cf. también Gn 2,20.23) se ve claramente que, para la mentalidad semita, el nombre es importante y designa la esencia de la realidad o persona nombrada. Para evitar esto, con el tiempo se pasó a jurar por las criaturas, práctica igualmente condenada en el NT (Mt 5,34-37; 23,16-22). La palabra *šaw'*, generalmente traducida como «falso» o «vano», viene de una raíz hebrea que significa «estar vacío» en el sentido de «estar sin sustancia, sin dignidad». Aunque explícitamente se refiere al juramento, es probable que la prohibición, interpretada en un sentido amplio, incluya también la manipulación del nombre de Yahvé en actos de magia, en sortilegios y en perjurios o maldiciones (cf. Lv 24,10-23). El hecho de que se diga que lo que se profana es el nombre de Dios y no al mismo Yahvé, significa que se entiende que es imposible que se profane (esto es, se desacralice) al mismo Dios. Algunos autores entienden que el nombre de Yahvé significa infinitamente más que el item «Yahvé» en el vocabulario escrito u oral, implicando incluso a la religión de Israel, por lo que el sentido amplio de la prohibición podría entenderse como: «Tú no harás mal uso de tu religión» (cf. 21,5; Ez 43,7-8). La Misná afirma que el que profane el nombre de Dios en secreto, tanto si ha obrado por error como intencionadamente, será castigado públicamente, aunque no especifica de qué manera (*Abot* 4,4). La prohibición de pronunciar el nombre de Dios obligó a los escritores hebreos a agudizar el ingenio para buscar nuevas alternativas y crear una serie de denominaciones paralelas que remitían a la divinidad de forma indirecta. Tal es el caso de Qumrán, en el *Documento de Damasco* 15,1, donde *'Alep* y *Lamed* designan el nombre de Dios (*'EL*), y *'Alep* y *Dalet* el de Señor (*'Adonai*):

> [No ju]rará ni por el 'Alep y el Lamed ('El= Dios) ni por el 'Alep y el Dalet ('ADONAY= El Señor), sino por el juramento de los jóvenes, por las maldiciones de la alianza (*Documento de Damasco* 15,1-2).

R.A. ben Ezra interpreta de la siguiente manera la gravedad de la violación de este mandamiento:

> Muchos piensan que emplear el nombre de Dios en vano no es una transgresión. Les demostraré que es más grave que todas las prohibiciones que le siguen. El asesino y el adúltero, que cometen pecados muy graves, no pueden en cualquier momento asesinar ni cometer adulterio, pero quien tiene la costumbre de jurar en vano, puede, en un solo día, pronunciar un número ilimitado de juramentos. Y está tan acostumbrado a este pecado que no advierte que jura. Si tú le reprochas: ¿Por qué has jurado ahora?, jurará que no ha jurado. Antes de pronunciar cualquier frase, jurará, pues esa es su costumbre... Quien jura en falso profana el nombre de Dios públicamente, sin ningún decoro (R.A. ben Ezra, *Comentarios de la Torá*; tomado de E. Jiménez, 1996, pp. 86-87).

El v. 13 prohíbe tanto la explotación directa y activa del prójimo impotente como la indirecta sobre el jornalero a quien se retrasa el pago de su sueldo. Se trata de actitudes siempre condenadas en la tradición bíblica (cf. Dt 24,14-15; Jr 22,13-19; Mt 20,8; Mc 10,19; St 5,4). El verbo *'ašaq* significa «oprimir, extorsionar», implicando chantaje o comportamiento tiránico (cf. Dt 28,29.33; 1 S 12,4; Jr 21,12; 22,3; Os 4,2; Am 4,1), mientras que el verbo *gazal*, como ya se ha dicho, a veces traducido como «explotar», implica el robo con violencia (en Job 24,9 se emplea para señalar el arrebato por la fuerza de un bebé del pecho de su madre viuda). A diferencia de Dt 24,14, aquí no se menciona al extranjero residente, por lo que la Misná especifica, con respecto a éste, que rige la norma de pagarle su salario en el mismo día, pero no la prohibición de retener su salario hasta la mañana (*Babá mesiá* 9,12). Muchos siglos después, San Ambrosio, más radical, escribirá:

> Paga al obrero su salario, no le defraudes en el jornal debido por su trabajo, pues tú también eres asalariado de Cristo, quien te ha dado trabajo en su viña y te tiene preparado el salariado en los cielos. No causes perjuicio, pues, al siervo que trabaja en verdad, ni al jornalero que consume su viña en el trabajo; no desprecies al pobre que se gana la vida con su trabajo y se sustenta con su salario. Pues es un homicidio negar a un hombre el salario que le es necesario para su vida (*De Tobías* 92).

El v. 14, a la vez que exige temer a Yahvé (*yare' min*; literalmente, «temer de», entendido como respeto reverencial), defiende a los minusválidos o discapacitados, particularmente al sordo, incapaz de

defenderse de las maldiciones que pudieran proferirse contra él (las cuales solían ser irrevocables y efectivas independientemente de que fueran oídas o no), y al ciego, que no puede ver los obstáculos que se pongan en su camino (cf. Ex 22,21-26; Dt 27,18). El temeroso de Yahvé nunca actuaría de una manera tan cruel. Esta exigencia de temer a Yahvé vuelve a aparecer en el v. 32 y en Lv 25,17.36.43, siempre en un contexto de ayuda al prójimo y al débil. Este tipo de normas a favor de los discapacitados están ausentes de los códigos legales del Próximo Oriente antiguo.

El v. 15 condena cualquier tipo de imparcialidad en los juicios, considerada injusta tanto si es a favor del débil y pobre como del rico o poderoso, y exige juzgar rectamente. La justicia es uno de los aspectos principales de la santidad de Yahvé, por lo que éste no puede tolerar la injusticia. El término «injusticia» se opone en el AT a términos tan emblemáticos y llenos de sentido positivo como «bueno» (cf. Sal 37,1.3; 53,2), «verdad» (cf. Ml 2,6), «honradez» (cf. Sal 92,16; 107,42; Pr 29,27), «intachable» (cf. Gn 17,1; Ez 28,15), «lealtad» (cf. Dt 32,4), «justicia» (cf. Ez 18,24) y «derecho» (cf. Is 61,8). Se trata de una condena y prevención contra la injusticia, como es recurrente en las distintas tradiciones del AT (Ex 23,1-8; Dt 16,19-20; cf. Sal 7,4-9; 82,2; Ez 33,15-16; 2 Cro 19,6-7). En esta línea, el v. 16 pretende salvar el honor y la vida del compatriota israelita injustamente llevado a juicio por culpa de un difamador (cf. Ex 23,7; Jr 6,28; 9,3; Za 8,17; Sal 15,3). En otro plano, la literatura sapiencial previene contra el chismoso y el que murmura (Pr 11,13; 20,19), de igual manera que lo hace el NT contra las maledicencias y calumnias (cf. 2 Co 12,20; Ef 4,31; St 4,11; 5,9; 1 P 2,1). El Código de Hammurabi expulsa para siempre de la judicatura al juez que cambia su decisión una vez sellada (CH 5).

Los vv. 17 y 18a prohíben el odio, incluso el secreto (el del corazón), o cualquier tipo de enemistad, venganza o resentimiento contra el hermano, y anima a la reprensión sincera (cf. Pr 10,17) del vecino, para evitar cargar con la responsabilidad de su pecado. El verbo «reprobar» abiertamente, esto es, personalmente y a la cara, aparece como la acción opuesta a «odiar» en el corazón, es decir, en secreto. En Qumrán este mandato es interpretado moralmente (hay que reprochar con amor y humildad, 1QS 5,24 - 6,1) y judicialmente (el reproche es necesario en un juicio; CD 9,2-8). Incluso en el ámbito del cristianismo de origen judío, Mt 18,15-17 asume en parte este aspecto

judicial. De esta manera, a través de este mandamiento, se da paso a la formulación positiva del v. 18b, la de amar al «prójimo» o «amigo» israelita. Esta formulación es la «gran regla» del judaísmo. La relación de amor y amistad entre Jonatán y David es ilustrativa del cumplimiento véterotestamentario de este mandato: «el alma de Jonatán se apegó al alma de David, y lo amó Jonatán como a sí mismo» (1 S 18,1; cf. 1 S 18,3; 19,1; 20,17; 2 S 1,26). Lv 19,34 y Dt 10,19 incluirán al extranjero residente entre las personas a las que el israelita debe amar como a sí mismo. Algunas variantes del Targum Palestiniense Neophyti 1 traducen de otra manera el v. 18, explicitando claramente que el amor al prójimo debe ceñirse al que es amigo y forma parte de Israel: «(no seréis) vengativos ni rencorosos con los hijos de vuestro pueblo, y amaréis a vuestro amigo que es como vosotros. Así dice Yahvé». La comunidad de Qumrán entiende que este mandamiento debe traducirse en ayuda al pobre, al indigente y al convertido (CD 6,20-21). Este mandato de Lv 19,18b, que Jesús de Nazaret radicaliza al incluir a los enemigos entre los sujetos a amar (Mt 5,43-44; cf. Mc 12,30-31; Mt 22,37-39), resume toda la Ley para Pablo (Ga 5,14; Rm 13,9). Es la «regla de oro» del cristianismo. Según el Talmud de Babilonia, para Hillel (no así Samay) también este mandamiento resume toda la Ley, aunque su formulación es más restrictiva y limitada a la prohibición de hacer mal al prójimo (como en Tob 4,15):

> En otra ocasión sucedió que un pagano se presentó ante Shamái y le dijo: Hazme prosélito, pero pongo la condición de que me enseñes toda la Torá mientras esté parado en un pie. –[Shamái] lo rechazó con el cartabón que tenía en la mano. Fue a ver a Hilel y éste le hizo prosélito y le dijo: No hagas a tu prójimo lo que no te agrada a ti: esto es toda la Torá. Lo demás es la explicación. Vete a estudiarla (Talmud de Babilonia, *Shabbat* 31a).

Después de estos versículos de indudable grandeza moral y religiosa, la sección siguiente (vv. 19-29) supone pasar de lo sublime a lo ridículo, podría decirse. El v. 19 es un «precepto» (*juqqâ*; término que designa un precepto divino que prohíbe algo, a diferencia del término *mišpat*, que ordena positivamente) que conmina a no mezclar ganado (ganado doméstico mayor o menor, que generalmente se reúne en manada) de distintas especies (el mulo estaría prohibido, por ejemplo), sembrar con dos clases de grano diferentes y usar ropa

de distintos tejidos. Aunque estas mezclas se han interpretado generalmente como antiguas prácticas de carácter mágico o supersticioso, cuyo sentido se ha olvidado, más bien la finalidad de su prohibición es evitar cualquier ruptura del orden establecido en Gn 1 que pueda producirse a causa de mezclas desordenadas de cualquier tipo (como en Lv 11,1-8). Dt 22, 9-11 ofrece una versión ampliada, aunque no del todo idéntica, de este precepto. No falta quien observa con razón que en Lv 19,19 no hay ninguna prohibición implícita de los matrimonios mixtos.

Los vv. 20-21 exigen un carnero como sacrificio de reparación a Yahvé en el caso de que alguien se acueste con la sierva o esclava no liberada «que pertenece» o es «asignada» a otro. Este término designa a una mujer prometida, aunque probablemente de condición esclava, a diferencia de la prometida libre, que es condenada a ser lapidada junto con su violador en el caso de no ofrecer resistencia o pedir auxilio (Dt 22,23). La Misná especifica que la esclava no totalmente redimida (entendida como «mitad esclava y mitad libre») no es igual al hombre libre con el que se acostó, por lo que no debe ofrecer el sacrificio de reparación (*Keritot* 2,4-5). El texto bíblico no especifica el castigo que debe infringírsele al hombre, aunque excluye expresamente la pena de muerte (v. 19), pero no dice nada sobre ella. Por el contrario, la Misná menciona pena de azotes para ella, aunque excluye igualmente la pena de muerte al no ser ella libre. Las leyes de Ur-Namma (2112-2095 a.C.), el primer rey de la III Dinastía de Ur, condenaban al pago de 5 *gin* (medida equivalente a 41,5 gramos) de plata a quien violase a la esclava virgen de otro hombre (art. 8). Interesante es el caso que plantea el Código de Hammurabi, cuando la mujer no es esclava, sino libre. Si un hombre elige a una mujer como esposa de su hijo, y el mismo padre de éste se acuesta con ella después de que también lo haya hecho su hijo, si es sorprendido deberá ser arrojado al agua (CH 155), pero si el hijo no se acostó todavía con ella, el padre le pagará a la mujer media mina de plata, le devolverá todo lo que ella trajo de la casa paterna y podrá casarse con quien quiera (CH 156). El hijo no podrá casarse con ella, pues se trataría de un incesto, al haber mantenido relaciones sexuales ésta con el padre de él (cf. CH 158).

Los vv. 23-25 plantean la circuncisión de los árboles frutales (cf. Dt 20,20; Ez 47,12; Ne 9, 5). Por su referencia a la entrada en la tierra y

su conclusivo «Yo, Yahvé, vuestro Dios», estos versículos recuerdan el marco parenético de Lv 18,2-5, por lo que quizá sean obra del mismo redactor. De manera análoga a como un niño israelita no pertenece a Yahvé hasta el octavo día de su nacimiento, en el que ha sido circuncidado (cf. Gn 17,9-14), los frutos de los árboles serán «incircuncisos» (*'arelîm*) durante tres años (cf. Dt 14,28; 26,12), ya que se entiende que no están lo bastante maduros, de igual manera que en sus orígenes la circuncisión suponía un rito de paso a la madurez. Sólo al cuarto año su fruto podrá consagrarse a Yahvé (lo mismo que otras primicias; cf. Ex 23,19; 34,26; Nm 18,12; Dt 26,2) y al quinto ser comido y almacenado. Queda claro que todo ámbito de la vida de Israel es susceptible del deber de consagrarse a Yahvé y de ser santo. El v. 24 señala que los frutos serán consagrados festiva o jubilosamente. Jc 9,27 ofrece un ejemplo de una antigua celebración festiva jubilosa vinculada a la recogida de la uva y que culminaba en el templo de la divinidad local. Parece que en Qumrán los frutos del cuarto año podían ser comidos por los sacerdotes en las estancias del patio interior del templo (11QT 37-38). Según rabí Simeón, la infracción de esta norma relativa a los árboles frutales deberá ser juzgada por tres jueces (no muchos, si se tiene en cuenta que para casos de pena capital la Misná contempla veintitrés jueces), al menos uno de ellos sacerdote, según rabí Yehudá (Misná, *Sanhedrín* 1,3). El Código de Hammurabi contemplaba, en un ámbito estrictamente profano, que, tras un período de cuatro años de trabajo en los huertos, en el quinto su dueño y el hortelano que los trabajaba debían repartirse sus frutos (CH 60).

Los vv. 26-28 contienen una serie de prohibiciones relativas a comer sangre y al uso de técnicas adivinatorias, mágicas y vinculadas a los muertos. Es probable que la prohibición de comer algo con sangre (literalmente «sobre la sangre»), ya justificada en 17,11, esté en este caso vinculada con prácticas adivinatorias, dado el contexto en el que se encuentra. De hecho, los LXX la relacionan con prácticas idolátricas al traducir «comer sobre los montes», en relación a los lugares altos de culto cananeo; y más claramente 1 S 14,32, como ya se ha dicho, muestra los vestigios de un antiguo ritual en el que se sacrificaba a los muertos o divinidades infernales y se comía sangre. Propiamente, en el antiguo Israel no se prohibían las prácticas adivi-

natorias (la adivinación se distingue claramente de la brujería), siempre y cuando no cuestionaran el monoteísmo yahvista y buscaran descubrir la voluntad de Yahvé (casos del siervo de Abrahán en Gn 24,14 y de Jonatán en 1 S 14,9-10). El uso de los intraducibles *terafim* era frecuente en el AT, como instrumentos de adivinación (Jc 17,5; 18,14; Os 3,4; Ez 21,26; Za 10,2). De hecho, 1 S 9,9 reconoce que antiguamente al «profeta» (*nabî'*) se le denominaba «vidente» (*ro'eh*), y la legislación mosaica, no obstante Dt 18,14, no prescribe nada contra esta figura (no así contra la bruja o hechicera; cf. Ex 22,17; Dt 18,10), a no ser que se trate de un nigromante que consulta a los muertos, en cuyo caso es condenado a muerte por lapidación, ya que se entiende que dicha práctica cuestiona la soberanía de Yahvé y la confianza debida a él (Lv 20,27; cf. 1 S 28,9; Is 8,19; 19,3; 29,4). En el Próximo Oriente antiguo, particularmente en Mesopotamia, la magia, la adivinación y los exorcismos estaban legitimados y eran muy frecuentes; sólo la bruja que practicaba la magia negra con efectos dañinos para las personas era condenada a muerte (Código de Hammurabi 2; Leyes Asirias Medias 47; Leyes Neobabilónicas 7).

Aunque en varios lugares bíblicos se contempla el corte de pelo (Is 3,24; 22,12; Am 8,10; Mi 1,16; Jr 7,29; 16,6; 47,5; Ez 7,18) e incluso el afeitado (Jr 41,5; Ez 5,1; Ba 6,30; Esd 9,3) como señales de duelo, los vv. 27-28 prohíben estas prácticas junto con la de hacerse incisiones en el cuerpo por un muerto o tatuajes (en Qumrán se especifica: pintados, 11QT 48,9), prácticas que, en el Código de Hammurabi, señalaban la pertenencia de un esclavo a su dueño (CH 146,226-227). La Misná condena expresamente el tatuaje del nombre divino (*Makkot* 3,6). Aunque no se explicita la razón de estas prohibiciones, cabe pensar que dichas prácticas, comunes en el Próximo Oriente antiguo (en Babilonia, cf. ANET, 1969, pp. 339-340; en Grecia, cf. Homero, *Odisea* 4,197; en Persia, cf. Heródoto, *Historia* 9,24), conllevaban rasgos idolátricos y de culto o prevención hacia los muertos (en algunos casos el pelo cortado se ofrecía a los muertos). Por otro lado, suponían una injustificada desfiguración del cuerpo que atentaba contra el valor dado a éste en el orden creacional de Gn 1. En el AT están atestiguadas las mutilaciones rituales (1 R 18,28; Is 44,5; Os 7,14; Jr 16,6; 41,5; cf. Ap 13,16-17), y, en Ugarit, el mito del combate de Baal y Mot (KTU 1. 5-1.6) describe el duelo con gran profusión de incisiones del dios El ante la supuesta muerte de Baal:

> Esparció ceniza de aflicción sobre su cabeza, polvo de humillación sobre su cráneo, por vestido se cubrió con una túnica ritual. La piel con (un cuchillo de) piedra desgarró, las dos trenzas con una navaja (de afeitar), (se) laceró las mejillas y el mentón. Roturó la caña de su brazo, aró como un huerto su pecho, como un valle roturó su dorso. Alzó su voz y exclamó: —¡Baal está muerto! ¿Qué va a ser del pueblo? ¡El hijo de Dagón! ¿Qué va a ser de la multitud? En pos de Baal voy a bajar a la tierra (KTU 1. 5 VI 15-25).

Estas prohibiciones de los vv. 27-28 son expresas para los sacerdotes (21,5; cf. Ez 44,20) y reiteradas en Dt 14,1-2, precisamente sobre la base de que Israel es un pueblo consagrado a Yahvé. Como curiosidad, la Misná contempla que el andrógino debe también cumplir estas normas, incluida la que prohíbe raparse la barba (*Bikkurim* 4,2).

Actualmente se discute el sentido de la prohibición del v. 29, que solía entenderse como un rechazo de la prostitución sagrada y cultual (cf. Gn 38,21-22; Dt 23,18; Os 4,14; Ez 23,37-45), vinculada a la fecundidad de la tierra, y de ahí la referencia a no prostituir ésta. Sin embargo, las investigaciones actuales cuestionan la existencia en el Próximo Oriente antiguo de una institucionalizada prostitución cúltica vinculada a la fertilidad; a lo más, pueden encontrarse indicios de que algunas prostitutas trabajaban para los templos con el fin de proveerles de dinero (cf. 2 R 23,7; Mi 1,7). Más aún, en opinión de algunos, el concepto de «tierra» (*'eres*) es aquí una metonimia para designar al «pueblo de la tierra» (como en Gn 41,36. 57; Os 1,2; Ez 14,13), siendo entonces el pueblo y no la tierra el que se llenaría de «infamia» (*zimmâ*). Con estos datos, parece más lógico pensar que la prostitución de la que aquí se habla es la ordinaria (cf. 18,17; 20,14). El verbo *jillel* («profanar») cabe entenderlo aquí en sentido figurado como «degradar». Si mantenemos la traducción tradicional de «profanar» es por respetar el valor cuasi sagrado que la tradición bíblica, y en particular la sacerdotal, otorga al ser humano creado a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26), no por ninguna vinculación a la prostitución sagrada.

El v. 30 recuerda el precepto de guardar los sábados (cf. Lv 19,3; 23,3; 26,2) y honrar (*yare'*: el mismo verbo utilizado en el v. 3, y que literalmente significa «temer») «mi santuario» (*miqdašî*), probable indicio de que este versículo sea preexílico. Ya Ez 46,3 recordaba la costumbre israelita anterior al destierro de frecuentar el Templo y guardar el sábado. Aunque el v. 30 no lo especifica, honrar el santuario implica no con-

taminarlo de impureza alguna, particularmente idolátrica (cf. Ez 8). En Qumrán vinculaban las uniones sexuales prohibidas con una falta de respeto al Templo (4QMMT 40-53), mientras para la Misná este respeto incluía las prohibiciones de entrar en el monte del Templo con bastón, zapatos, cartera, polvo en los pies; la de utilizarlo como un mero atajo en el camino y la de escupir en él (*Berajot* 9,5).

El v. 31 prohíbe acudir (*panâ*, literalmente «volverse», como en el v. 4) a los «nigromantes» o «mediums» (*'ôbôt*, literalmente «espíritus», palabra quizá derivada de *'abôt*, «padres», por lo que se estaría hablando de los «espíritus de los antepasados») y consultar (*biqqeš*, verbo que denota un esfuerzo por consultar no siempre correspondido) a los «adivinos» (*yidd^{e}'onîm*, literalmente «conocedores de los fantasmas»), práctica igualmente prohibida por el Código Deuteronómico (Dt 18,11) y que no era extraña a Israel (cf. 1 S 28,3.9; 2 R 21,6; 23,24; 2 Cro 33,6; Is 8,19; 19,3). El infractor de esta norma será extirpado (*karat*) del pueblo por el mismo Yahvé (Lv 20,6). El Rollo del Templo de Qumrán considera una abominación este tipo de consultas (11QT 60,18-19; cf. CD-A 12,2-3), generalmente entendidas por la tradición judía, y rabínica en particular, como idolátricas. La Misná explica el carácter fraudulento de estos profesionales de la adivinación:

> El nigromántico es el Pitón que habla desde sus sobacos. El adivino es el que habla con su boca. Estos han de ser muertos por lapidación. El que los consulta quebranta un precepto negativo (*Sanedrín* 7, 7).

El v. 32 prescribe el respeto al anciano, ante cuya presencia hay que levantarse (cf. Job 29,7-10). Respeto que es signo de temor a Yahvé. Más que una ley, parece un consejo propio de los sabios (Pr 16,31; 20,29; Si 8,6.9). Los ancianos solían ser los representantes del pueblo (Ex 24,9; Nm 11,16), valorados por su experiencia y sabiduría (Si 8,9). La falta de respeto al anciano es signo de desorden social (cf. Is 5,3).

Los vv. 33-34 exigen que se respete al extranjero residente de la misma manera que al israelita, evitando su opresión. El verbo «oprimir» utilizado aquí denota en otros lugares la opresión provocada por la falta de derechos vinculados a la posesión de tierras y propiedades (Ez 45,8; 46,18) o al pago de deudas y préstamos injustos (Ez 18,7-20; 22,7.29). La no discriminación, al menos social y económica, del extranjero residente era una norma reiterada en los distintos códigos legales del Pentateuco (cf. Ex 22,20; 23,9; Lv 19,10.33-34; 23,22; Nm

35,15; Dt 1,16; 5,14; 10,18-19; 14,21; 24,14-22; 27,19). Pero aquí la exigencia es más radical; hay que amarlo como a uno mismo (cf. v. 18; Dt 10,19). Para ello, el israelita no debe olvidar que él, que su pueblo, fue también extranjero en Egipto (y liberado de allí por Yahvé, como se explicita en el v. 36).

Llama la atención que desarrollos posteriores de la tradición judía, particularmente rabínicos, consideren a los paganos como impuros (cf. Talmud de Babilonia, *Ohol* 1,4; *Nida* 9,14). El mismo principio está vigente en Qumrán (cf. 1QM 9,8-9), aunque esto no es sorprendente, ya que en Qumrán el ser humano era considerado como radicalmente impuro, y de manera especial todo aquél que no perteneciera a la secta, lo que, lógica y coherentemente, incluía a los paganos. Incluso el cristianismo, sobre todo el de origen judío, participaba en parte de esta idea. Así, Mt 18,17 considera al cristiano excluido de la comunidad como un gentil o como un publicano, lo que, en cierta mentalidad judía, significaba ser impuro, de modo que no era posible contacto alguno con dicha persona. No obstante, Filón de Alejandría y Flavio Josefo nunca mencionan impureza alguna inherente a la condición del gentil o pagano. Por su parte, la Misná (*Oholot* 18,7) prohíbe entrar en la casa de un pagano, aun sin tocar nada, porque se presume que en ella han podido ser sepultados en los muros o en el suelo niños abortados.

Los vv. 35-36 demandan la justicia en los juicios (cf. v. 15) y en el comercio a través del uso de balanzas y pesos exactos, tanto para sólidos como para líquidos. Se trata de una demanda reiterada en la tradición bíblica (cf. Dt 25,13-16; Pr 11,1; 16,11; 20,10.23; Si 42,4; Os 12,8; Am 8,5; Mi 6,10-11; Ez 45,10), lo que refleja una sociedad en demasiadas ocasiones insolidaria y tramposa en los negocios. Nótese que se trata aquí de una economía relativamente sedentaria, desarrollada y comercial, impropia del hipotético período ambulante y lleno de necesidades del desierto o del tiempo del asentamiento inicial en la tierra prometida. Estas demandas de justicia e integridad en el juicio y en el comercio se legitiman sobre el recuerdo de que Yahvé sacó a los israelitas de Egipto (v. 36), lo que parece insinuar que la esclavitud es fuente de prácticas insolidarias e injustas incluso entre los mismos esclavos, a la vez que se proyecta una imagen negativa de Egipto, como el país de esclavitud e injusticia, contra-imagen de Israel, el país de los hombres liberados y libres (aunque la realidad no siempre proyectara esta imagen).

El capítulo finaliza con una exhortación a guardar y cumplir todos estos preceptos y normas (v. 37). La formulación de esta exhortación es semejante a las contenidas en 18,4-5 y en 20,22, de manera que 18,4-5 y 19,37 constituyen una estrecha inclusión dentro de otra más extensa, la formada en caps. 18-20.

4. Crímenes capitales y graves (20,1-27)

20 **[1] Dijo Yahvé a Moisés: [2] "Dirás a los israelitas: Si un hombre
cualquiera de entre los israelitas o de los extranjeros que
residen en Israel entrega uno de sus hijos a Mólec*, morirá sin remedio; el pueblo de la tierra lo apedreará. [3] Yo mismo volveré mi rostro
contra ese hombre y lo extirparé de su pueblo, por haber entregado
un hijo suyo a Mólec, haciendo impuro mi santuario y profanando
mi nombre santo. [4] Si el pueblo de la tierra cierra los ojos ante ese
hombre que entregó uno de sus hijos a Mólec y no le da muerte, [5]yo
mismo volveré mi rostro contra ese hombre y contra su familia, y lo
extirparé de su pueblo, a él y a todos los que como él se prostituyan
tras *el* Mólec*. [6] Si alguien consulta a los nigromantes y a los adivinos, y se prostituye con ellos, yo volveré mi rostro contra él y lo extirparé de su pueblo. [7] Santificaos y sed santos, porque yo soy Yahvé,
vuestro Dios. [8]Guardad mis preceptos y cumplidlos. Yo soy Yahvé, el
que os santifica. [9] Quien maldiga a su padre o a su madre, será muerto: ha maldecido a su padre o a su madre; su sangre sobre él. [10] Si un
hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo*, serán castigados con la muerte: el adúltero y la adúltera. [11] Si uno se acuesta con
la mujer de su padre, ha descubierto la desnudez de su padre: ambos
morirán; su sangre sobre ellos. [12] Si un hombre se acuesta con su
nuera, ambos morirán; han cometido una infamia; su sangre sobre
ellos. [13] Si un varón se acuesta con otro varón, como se hace con una
mujer, ambos han cometido una abominación: han de morir; su sangre sobre ellos. [14] Si uno toma por esposas a una mujer y a su madre,
es una *indecencia*. Serán quemados tanto él como ellas, para que no
se dé tal *infamia** entre vosotros. [15] Al que se una con bestia, se le
dará muerte. Mataréis también a la bestia. [16] Si una mujer se prostituye ante una bestia y se une a ella, matarás a la mujer y a la bestia.
Han de morir; su sangre sobre ellas. [17] Si alguien toma por esposa a
su hermana, hija de su padre o hija de su madre, y ve la desnudez de**

**ella y ella ve la desnudez de él, es algo vergonzoso. Serán extermina-
dos en presencia de los hijos de su pueblo. Ha descubierto la desnu-
dez de su hermana: cargará con su iniquidad. 18 El que se acueste con
mujer durante el período menstrual, descubriendo la desnudez de
ella, ha puesto al descubierto la fuente del flujo de ella y ella ha des-
cubierto la fuente de su sangre. Ambos serán excluidos de su pueblo.
19 No descubras la desnudez de la hermana de tu madre ni de la her-
mana de tu padre, porque desnudas su propia carne; cargarán con
su pecado. 20 El que se acueste con la mujer de su tío paterno, descu-
bre la desnudez de éste. Cargarán con su pecado*; morirán sin hijos.
21 Si uno toma por esposa a la mujer de su hermano, es algo impuro,
pues descubre la desnudez de su hermano; no tendrán hijos*.**

**22 Guardad, pues, todos mis preceptos y todas mis normas, y
cumplidlos; así no os vomitará la tierra adonde os llevo para que
habitéis en ella. 23 No caminéis según las costumbres de las nacio-
nes que yo voy a expulsar a vuestra llegada; pues, porque han obra-
do así, yo estoy asqueado de ellas. 24 A vosotros ya os he dicho:
"Tomaréis posesión de su tierra, la que yo os daré en herencia, tie-
rra que mana leche y miel." Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os ha
separado de esos pueblos*. 25 Habéis de distinguir entre animales
puros e impuros, y entre aves impuras y puras; para que no os con-
taminéis, ni con animal, ni con ave, ni con reptil que se arrastra por
el suelo; de los que os he apartado yo como cosas impuras*. 26 Sed
santos para mí, porque yo, Yahvé*, soy santo, y os he separado de
los demás pueblos, para que seáis míos. 27 El hombre o la mujer que
practique el espiritismo o la adivinación será castigado con la
muerte: los apedrearán*. Su sangre sobre ellos".**

V. 2 Aquí y en el v. 5, en lugar de Mólec, LXX leen «príncipe» (como en Lv 18,21).

V. 5 En hebreo *hammolek*, con artículo.

V. 10 Algunos mss hebreos y de LXX omiten «Si un hombre comete adulterio con la mujer de su prójimo».

V. 14 Traduciendo *zimmâ* coherentemente de la misma manera que en Lv 18,17 y 19,29.

V. 20 LXX omiten «cargarán con su pecado».

V. 21 LXX leen «morirán».

V. 23 Aquí y en el v. 26, LXX leen «todos los pueblos».

V. 25 El Texto Masorético dice «como (siendo) impuro», mientras Pentateuco Samaritano, la versión siríaca y LXX leen «para impureza».

V. 26 LXX añaden «tu Dios».

V. 27 Pentateuco Samaritano y LXX leen «los apedrearás».

Estructura del cap. 20

20,1: Fórmula introductoria.
20,2-6: Pena de muerte y extirpación para quienes practiquen el culto a Mólec o acudan a nigromantes y adivinos.
20,7-8: Exhortación parenética a la santidad.
20,9-21: Penas para distintos pecados contra la familia o de índole sexual:
vv. 9-16: casos castigados con la pena de muerte;
vv. 17-18: casos castigados con el exterminio y la exclusión;
v. 19: casos castigados con la carga de su responsabilidad;
vv. 20-21: casos castigados con la falta de descendencia.
20,22-26: Exhortaciones:
vv. 22-23: exhortación a cumplir las leyes;
vv. 24: promesa relativa a la tierra;
v. 25: obligación de distinguir entre animales puros e impuros;
v. 26: exhortación a la santidad.
20,27: Pena de muerte para nigromantes y adivinos.

Comentario

Este capítulo contempla las penas correspondientes a las infracciones de las prohibiciones señaladas en los dos capítulos anteriores (18-19). Pero no lo hace de manera completa. Así, por ejemplo, de Lv 18, al que más referencia se hace, no contempla pena alguna para los casos de relaciones sexuales con la madre o con las hermanas del padre o de la madre, y de Lv 19 sólo se refiere a los casos de culto a Mólec o de prácticas nigrománticas y adivinatorias, omitiendo referencia alguna a sus elevadas prescripciones de índole ética y moral. En consecuencia, cabría decir que Lv 20 trata de una santidad mucho más externa que la del cap. 19, y que el quiasmo formado por 11,44 y 20,7 recalca el aspecto negativo de la santidad; no la *imitatio Dei* del cap. 19, sino los matices de distinción y separación.

Por otro lado, en este capítulo, y a diferencia de los anteriores, se especifica con detalle en determinados casos cómo debe ejecutarse el castigo, particularmente si se trata de la pena de muerte, formulada con las expresiones «se le hará morir» (*môt yûmat*, literalmente «morir será muerto») y «su sangre sobre él», que significa que el condenado

ha perdido el derecho a la vida y que la comunidad ejecutora de su muerte no es responsable de la misma (cf. Jos 2,19; Ez 33,4). La pena de muerte podía llevarse a cabo por lapidación, casos de quien ofrezca su hijo a Mólec (v. 2) o practique la nigromancia y adivinación (v. 27); o por el fuego, caso de quien se case con una mujer y con su madre (v. 14). En los demás casos de pena de muerte no se especifica el método.

Los vv. 2-5 estipulan la pena de muerte contra el «hombre» (*'î?*, «varón»; en culturas patriarcales las grandes decisiones, incluidas las religiosas, las tomaba el hombre), tanto si es israelita como extranjero residente, que entrega sus hijos (*zera'*, «semilla», «descendencia», como en 18,21) a Mólec. Esta práctica ya la hemos visto prohibida en 18,21. La pena combina la extirpación del infractor por parte del mismo Yahvé (vv. 3.5) con la lapidación del mismo llevada a cabo por «el pueblo de la tierra»(*'am ha'ares*, v. 2; cf. Lv 4,27), término que antes del exilio designaba a varones adultos pertenecientes a la aristocracia rural y defensores del yahvismo y de la dinastía davídica (cf. 2 R 11,14.18-20; 21,24; 23,30), y después del exilio a la comunidad entera (cf. Ag 2,4; Za 7,5). La legislación israelita contemplaba la lapidación para el buey que matase a un hombre o mujer (Ex 21,28), para los nigromantes y adivinos (Lv 20,27), para los blasfemos (Lv 24,14; cf. 1 R 21,9-14), para los violadores del sábado (Nm 15,35-36) y del anatema (Jos 7,25), para los idólatras (Dt 13,11; 17,5), para los hijos rebeldes (Dt 21,21) y para los adúlteros (Dt 22,21.24; Ez 16,40; 23,47). Según Dt 17,7 deben ser los testigos los primeros en arrojar las piedras, seguidos después por el resto del pueblo. La Misná detalla que la lapidación debe hacerse en un lugar de la altura de dos hombres, con el condenado desnudo (no así en el caso de que fuera mujer), el cual debía hacer antes la confesión de su pecado para que pudiera lograr su participación en el mundo futuro (cf. *Sanedrín* 6,2-4). En caso de laxitud por parte del pueblo, el mismo Yahvé realizará el castigo, que se ampliará a la «familia» (el grupo amplio de parientes, *bêt 'abôt*, y no sólo el núcleo familiar) del infractor (v. 5). Es un ejemplo de la solidaridad corporativa del pecado, muy extendida en tiempos preexílicos, cuestionada por Jeremías y Ezequiel, pero que se mantuvo en determinadas corrientes judías después del exilio, especialmente para los pecados que afectaban directamente a Yahvé. Como ya se ha dicho en el comentario a 18,21, el hecho de que se juzgue este tipo de sacrificios humanos como una profanación del santo nombre de

Yahvé (literalmente «el nombre de mi santidad», v. 3) podría reflejar un sincretismo religioso: el sacrificador a Mólec no tenía por qué dejar de adorar a Yahvé. Sea como fuera, rendir culto a «el Mólec» (en el v. 5 va con artículo, lo que indica que se trata de un nombre propio de divinidad) se entiende como un acto de prostitución, término que en el AT designa la infidelidad a Yahvé (cf. Lv 17,7). De igual manera, la acción de acudir (quienquiera que sea, hombre o mujer; se utiliza el término *nepeš*, «persona») a nigromantes y adivinos es calificada de prostitución, gesto castigado con la extirpación del pueblo realizada por el mismo Yahvé (v. 6; cf. 19,31). Sin embargo, el v. 27 (probablemente redaccional, que encajaría mejor inmediatamente después del v. 6) especifica que al nigromante y al adivino se les castigará con la pena de muerte. Podría decirse, al menos en este caso, que a los que acuden a ellos se les castiga con una «muerte» espiritual o social (el aislamiento de la comunidad de Israel y del propio Yahvé), mientras que éstos son castigados con una muerte física (que obviamente también conlleva el aislamiento de la comunidad y de Yahvé). En el caso de Manasés se combinan precisamente ambas transgresiones: el culto a Mólec y la nigromancia (cf. 2 R 21,6; 2 Cro 33,6).

Los vv. 7-8 constituyen una parenesis que anima a los israelitas a ser santos y a cumplir los preceptos de Yahvé, descrito aquí como razón y causa de la santidad. A la vez, sirven de empalme de la sección anterior, centrada en los delitos de índole estrictamente religiosa (vv. 2-6), con la sección siguiente, centrada en los delitos de índole sexual (vv. 9-21). De esta manera, el cumplimiento de los preceptos de Yahvé se convierte en medio necesario para la santificación del pueblo de Israel y de todos sus miembros (y no exclusivamente de los sacerdotes). Se dice expresamente que Yahvé santifica a los israelitas en Lv 20,8; 21,8; 22,32 (cf. Ex 31,13; Ez 20,12; 37,28); a los sacerdotes, en Lv 21, 3; 22,9.16; y al sumo sacerdote, en Lv 21,15. Véanse también Ex 19,4-6 (Israel como un reino de sacerdotes y una nación santa) y Dt 7,6-11 (Israel como pueblo consagrado a Yahvé y su propiedad elegida de entre todas las naciones). La santidad, por tanto, no es algo inherente automáticamente al pueblo de Israel, sino don de Yahvé, proporcional al proceso de autosantificación de sus miembros.

En los vv. 9-21 se contempla la pena de muerte, en primer lugar y como pauta que rige las sucesivas penas capitales, para quien maldi-

ga a su padre o a su madre, lo que supone una rebelión contra la autoridad paterna (v. 9; Lv 19,3; cf. Ex 20,12; 21,17; Dt 21,18-21; 27,16; Pr 20,20; Mc 7,10; Mt 15,4); para la pareja de adúlteros (v. 10; Lv 18,20; cf. Dt 22,22); para la pareja de incestuosos en los casos de serlo con la mujer de su padre (v. 11; Lv 18,8; cf. Dt 23,1; 27,20; Ez 22,10) o con su nuera (v. 12; Lv 18,15; cf. Ez 22,11); para la pareja de homosexuales, cuyo acto se considera una «abominación» (*tô'ebâ*, v. 13; Lv 18,22); para el trío formado por un hombre casado (o que vive en público concubinato) con una mujer y su madre, que deberían ser quemados, tipo de ejecución que implica un deshonor mayor, pues el cadáver se vería privado de las debidas honras fúnebres (v. 14; Lv 18,17; cf. Gn 38,24; Lv 21,9; Jos 7,15. 25; Jc 14,15; 15,6); para la persona (hombre o mujer) y el animal que formaron parte de un acto de bestialismo (vv. 15-16; Lv 18,23; cf. Ex 22,18; Dt 27,21). En el caso de casarse con una hija de su padre o de su madre, ambos serán exterminados de su pueblo y cargarán con su responsabilidad, porque ambos han visto mutuamente su desnudez y el varón no ha salvaguardado el honor de su hermana, del que él es especialmente garante (v. 17; Lv 18,9.11; cf. Dt 27,22; Ez 22,11). El término empleado en el v. 17 para «vergonzoso» es *hesed*, término que generalmente significa «lealtad, fidelidad amorosa» y que sólo aquí y en Pr 14,34 adquiere su sentido opuesto. La pareja que ha mantenido relaciones sexuales mientras ella tenía la menstruación o cualquier otro flujo genital (*dawwâ*) será excluida de su pueblo, porque él ha descubierto la «fuente» (el término *maqôr* se aplica a los genitales femeninos; cf. Lv 12,7) de su sangre (v. 18; Lv 12,2; 15,24; 18,19; cf. Ez 22,10). Menos estricta en el caso de relaciones sexuales con la tía paterna o materna, la legislación levítica responsabiliza a la pareja de su iniquidad y reserva el castigo a la intervención de Yahvé (v. 19; Lv 18,12-13). En el caso de relaciones sexuales con una tía, hermana de un tío, o una cuñada, a la pareja se la responsabiliza de su iniquidad y morirá (se entiende de muerte natural) «sin hijos» (*'arîrîm*), bien porque no han nacido, bien porque han muerto antes que los padres (vv. 20-21; Lv 18,14-16; cf. Dt 25,5-10). En cualquier caso, se trata de una desgracia deshonrosa, especialmente para la mujer, pues los hijos eran vistos como una bendición de Yahvé (cf. Gn 16,2.4; 25,1-2.21; 29,31 - 30, 23; 1 S 1,2. 5-11; Sal 127,3; 128,3-4; Jr 22,30).

Los vv. 22-24 ofrecen una parenesis, semejante a la de 18,24-30 (cf. 11,44-45), que insiste en la separación, entendida como el alejamiento de los miembros de Israel de los falsos dioses y de las prácticas cananeas. Israel tomará posesión (esto es, la conquistará y dispondrá de ella) de la tierra que mana leche y miel, y que Yahvé había prometido en herencia (v. 24). En opinión de algunos autores, esta referencia a la tierra que mana leche y miel (única en todo el Levítico) podría ser considerada una inserción deuteronomista, tradición literaria donde la expresión es más corriente (cf. Dt 6,3; 11,9; 26,9.15; 27,3; 31,20; Jos 5,6). En textos ugaríticos, en particular en «El combate de Baal y Mot», la prueba de que Baal no ha sido derrotado por Mot (la muerte) es que los cielos lloverán aceite y los torrentes fluirán miel (cf. KTU 1,6 III,12-13). ¿Podría pensarse que la referencia a la entrega de una tierra que mana leche y miel (Canaán), por parte de Yahvé a su pueblo, tiene de trasfondo este texto ugarítico y pretende mostrar la superioridad de Yahvé sobre Baal (uno de los dioses principales del panteón cananeo)? En estos vv. 22-24 se combinan, por un lado, la santidad de Israel y la salida de Egipto, y, por otro, la santidad de Israel y la separación de las naciones, hacia las que Yahvé está poco dispuesto y a las que repulsa (v. 23; cf. Gn 27,46; Nm 21,5; 22,3). En este sentido, «santidad» y «separación» van unidas. La Ley de Santidad insiste en la idea de un pueblo santo y separado de las naciones, ya que Israel ha sido santificado, esto es, separado, por Yahvé. En el postexilio esta «teología de la separación» influyó en el nacionalismo de la comunidad postexílica, que entendió debía separarse y romper con los pueblos del país (cf. Esd 6,21; 9,1; 10,11; Ne 9,2; 10,29). Esta vinculación entre santidad y separación también está presente en el Deuteronomio (cf. Dt 7,6; 14,2). Sin embargo, mientras la Ley de Santidad usa el mismo verbo que Gn 1,1 - 2,3 utiliza para «separar» (*hibdîl*), con lo que, de alguna manera, podría decirse que Yahvé continúa creando al separar a Israel del resto de las naciones, el Deuteronomio utiliza el verbo «elegir» (*bajar*), subrayando que la elección de Israel se debe a un acto libre de Yahvé que muestra de esta manera su amor y fidelidad a los patriarcas (cf. Dt 4,37; 7,8).

En definitiva, Lv 18-20 parecen formar una unidad redaccional y literaria que otorga a la observancia de las leyes contempladas en ellos el rango de *conditio sine qua non* para seguir permaneciendo en la tierra.

5. Reglas para los sacerdotes (21,1-24)

21 [1] Dijo Yahvé a Moisés: “Di a los sacerdotes, hijos de Aarón:
Nadie se haga impuro por el cadáver de alguno de los
suyos*, [2] como no sea pariente cercano: la madre, el padre, el hijo,
la hija, el hermano, [3] una hermana *adolescente**, que viva con él y
no haya sido desposada aún; por ella puede contraer impureza. [4]
Pero él no debe hacerse impuro entre su pueblo; se profanaría*. [5] Los
sacerdotes no se raparán la cabeza*, ni se cortarán los bordes de la
barba, ni se harán incisiones en su cuerpo. [6] Santos han de ser para
su Dios y no profanarán el nombre de su Dios, pues son ellos los
que presentan los manjares que se han de abrasar para Yahvé, el
alimento de su Dios; han de ser santos. [7] No tomarán por esposa a
una mujer prostituta ni violada, ni a una mujer repudiada por su
marido; pues el sacerdote está consagrado a su Dios. [8] Lo conside-
rarás como cosa santa, porque él es quien presenta el alimento de
tu Dios; lo tendrás por santo, pues santo soy yo, Yahvé, el que os
santifico*. [9] Si la hija de un sacerdote se prostituye y se profana, a
su padre profana; será quemada. [10] El sumo sacerdote, el mayor
entre sus hermanos, sobre cuya cabeza fue derramado el óleo de la
unción y que recibió la investidura revistiéndose los ornamentos,
no llevará desgreñada su cabellera ni rasgará sus vestidos, [11] ni se
acercará a ningún cadáver; ni siquiera por su padre o por su madre
se le permite hacerse impuro. [12] No saldrá del santuario para no pro-
fanar el santuario de su Dios; pues está consagrado con el óleo de
la unción de su Dios. Yo, Yahvé. [13] Tomará por esposa una virgen*.
[14] No se casará con viuda ni con repudiada ni con profanada por
prostitución, sino que tomará por esposa una virgen de su parente-
la. [15] Así no profanará su descendencia entre su pueblo, pues soy, yo,
Yahvé, el que lo santifico”.

[16] Yahvé dijo a Moisés: “[17] Dile a Aarón: Ninguno de tus descen-
dientes en cualquiera de sus generaciones, si tiene un defecto cor-
poral, podrá acercarse a ofrecer el alimento de su Dios. [18] Ningún
hombre que tenga defecto corporal se acercará: ni ciego, ni cojo, *ni
desfigurado, ni deforme*, [19] ni lisiado, ni manco; [20] ni jorobado, ni
raquítico, ni con defecto en un ojo, ni sarnoso o tiñoso, ni *con tes-
tículo dañado**. [21] Ningún descendiente de Aarón que tenga defecto
corporal puede acercarse a ofrecer los manjares que se abrasan en
honor de Yahvé. Tiene defecto; no se acercará a ofrecer el alimen-

to* de su Dios. [22] Podrá comer del alimento de su Dios*, las cosas sacratísimas, y las sagradas; [23] mas no podrá pasar hasta detrás del velo ni se acercará al altar, porque tiene defecto y profanaría mi santuario*, pues yo soy Yahvé, el que los santifico". [24] Moisés comunicó esto a Aarón y a sus hijos y a todos los israelitas.

V. 1 LXX leen «los suyos», mientras TM dice «sus parientes»; Pentateuco Samaritano y Targum Pseudo-Jonatán, por su parte, leen «su pueblo».

V. 3 «Adolescente» o «doncella», mejor que «virgen». Otros traducen «casadera» o «soltera».

V. 4 Se discute el sentido de este versículo, probablemente corrompido, que literalmente dice: «Un señor no debe hacerse impuro entre su gente». LXX traducen: «no deberá contaminarse repentinamente en medio de su pueblo, profanándose a sí mismo». Otros traducen: «Pero él no debe hacerse impuro para estos parientes al casarse».

V. 5 LXX añaden «por un muerto», posiblemente debido a la influencia de Dt 14,1.

V. 8 En lugar de «os santifico», 11QpaleoLev (Qumrán), Pentateuco Samaritano y LXX leen «les santifico».

V. 13 LXX añaden «fuera de su generación».

V. 20 «Testículo dañado» o «testículo aplastado», como traducen otros, mejor que «eunuco».

V. 21 LXX leen «los sacrificios».

V. 22 Pentateuco Samaritano omite «del alimento de su Dios».

V. 23 LXX leen «el lugar santo de su Dios».

Estructura del cap. 21

21,1-15: Discurso de Yahvé acerca de la pureza de los sacerdotes:
- v. 1a: fórmula introductoria;
- vv. 1b-9: normas y prohibiciones referentes al duelo y al matrimonio de los sacerdotes;
- vv. 10-15: normas y prohibiciones referentes al duelo y al matrimonio del Sumo Sacerdote.

21,16-23: Discurso de Yahvé acerca de las minusvalías que impiden el ejercicio del sacerdocio:
- v. 16: fórmula introductoria;
- v. 17-21: catálogo de defectos corporales que impiden el ejercicio del sacedocio;
- vv. 22-23: derechos y prohibiciones del sacerdote lisiado.

21,24: Comunicación por parte de Moisés de las palabras de Yahvé a todos los israelitas.

Comentario

Los caps. 21 y 22 recopilan una serie de prescripciones dirigidas expresamente a los sacerdotes en orden a la santidad de sus personas y del cumplimiento de sus funciones. En concreto, Lv 21 se centra, por un lado, en las condiciones de pureza exigidas a los sacerdotes (incluido el Sumo Sacerdote) en relación con los grandes «ritos de paso» (particularmente, matrimonio y muerte), y, por otro, en las minusvalías físicas que imposibilitan cualquier tarea sacerdotal.

Los vv. 1-6 contemplan que el sacerdote no puede tomar parte en ninguna ceremonia funeraria, salvo en el caso de tratarse de parientes muy cercanos (cf. 18,6), por los que sí le está permitido contraer impureza, tales como la madre, el padre, el hijo, la hija, el hermano y una hermana adolescente en edad casadera. El término *b*^{e}*tûlâ*, utilizado para designar a esta última hermana (v. 3), se ha traducido en ocasiones por «virgen», pero se refiere más bien a una joven soltera, sea de hecho virgen o no. Generalmente, cuando en el AT se quiere expresar claramente que una mujer es virgen, se recurre a un circunloquio, siendo el más claro el de Gn 24, 16 (véase también Nm 31,18): «La joven era de muy buen ver, doncella (*b*^{e}*tûlâ*), que no había conocido varón». Si *b*^{e}*tûlâ* significase siempre «virgen», no tendría sentido especificar aquí, cuando no se hace en la mayoría de ocasiones en que se utiliza esta palabra, que la muchacha no tuvo relaciones sexuales con ningún varón. Los comentaristas más recientes evitan traducir aquí «virgen», y prefieren «adolescente», «soltera» o «casadera». Por otro lado, llama la atención que en esta lista de parientes próximos no se mencione la esposa del sacerdote, pero cabe pensar que, dada la íntima cercanía con ella, se da por sobreentendido que también en este caso le está permitido al sacerdote contraer impureza.

El motivo último de esta prohibición se debe a que el contacto con cualquier cadáver humano produce impureza durante siete días (cf. Nm 19,11). Una vez más, y como ya ha quedado patente a lo largo de este comentario, la muerte es la antítesis de Yahvé, un Dios de vivos (como también se recordará en Lc 20,38). Esta norma dirigida a los sacerdotes se repite en Ez 44,25-27. El mismo profeta Ezequiel omitió todo gesto de duelo por la muerte repentina de su amada esposa, en un gesto simbólico y profético que anunciaba que el pueblo no tendría ocasión tan siquiera de realizar duelo alguno por la destrucción de Jerusalén y su templo (cf. Ez 24,15-24). El duelo sí estaba permiti-

do a los sacerdotes siempre y cuando no entraran en contacto con el cadáver y no se raparan el pelo ni se hicieran incisiones corporales (cf. 21,5). Es muy discutido el sentido del v. 4, que probablemente se encuentra corrompido. Su traducción literal podría ser: «Un señor (*ba'al*) no debe hacerse impuro entre su gente». La expresión *ba'al* b^{e}*'ammayw* (literalmente «un señor entre su pueblo») ha dado pie a varias interpretaciones. El «señor» sería el «sacerdote», por lo que se estaría diciendo que un sacerdote no debe contaminarse entre su pueblo (lo que de alguna manera repite lo ya dicho en el v. 1). Otros consideran que es el «marido», entendiendo (como así lo han hecho algunas tradiciones rabínicas) que «su pariente» del v. 2 es «su esposa» (del sacerdote), por lo que la expresión significaría, muy forzadamente, que «un marido (no debe enterrar) a su esposa inválida». Otros, en esta línea, sostienen que lo que se quiere decir es que el sacerdote no debe hacerse impuro por el duelo de los parientes muertos de su esposa. Pero no tiene sentido buscar en este versículo una casuística nueva a la ya detallada en el v. 3, máxime si lo que se ha conservado del versículo no dice en su literalidad nada al respecto. Podría tratarse de una especie de conclusión de los versículos anteriores (vv. 1-3) o de una inclusión con el v. 1, que delimita claramente en qué casos excepcionales un sacerdote puede hacerse impuro por contacto con un cadáver. En cualquier caso, no parece fácil encontrar una interpretación definitiva a este versículo.

El v. 5 repite, pero esta vez dirigida expresamente a los sacerdotes, la prohibición de 19,27 (cf. Dt 14,1), relativa a distintas prácticas de duelo comunes al Próximo Oriente antiguo, tales como el corte de cabello y barba y las incisiones corporales. La razón de esta prohibición, que se sustenta en que los sacerdotes deben ser santos, es doble (v. 6): por un lado, los sacerdotes no deben profanar el nombre de su Dios (la expresión «tu Dios» suele ir dirigida a sacerdotes, profetas y reyes); por otro, ellos son los que ofrecen los manjares o comida (*lejem*) que se ha de ofrecer a Yahvé (cf. Lv 1,9; 3,11.16; Nm 28,2). Lógicamente, las deformaciones corporales, incompatibles con la santidad, hacen imperfecto (en sentido de incompleto) al sacerdote. Un ejemplo más de que la Ley de Santidad entiende la santidad de manera dinámica: los sacerdotes, como el resto de israelitas, pueden disminuir o incrementar su santidad. Esta prohibición es semejante a la de Lv 21,21, relativa a los defectos físicos del sacerdote.

Los vv. 7-9 se circunscriben al ámbito familiar inmediato del sacerdote, esposa e hijos (particularmente hijas), el cual debe reflejar de alguna manera la santidad exigida al sacerdote. De no ser así, y desde una solidaridad corporativa que incluye a la familia, cualquier miembro de ésta puede profanar o desacralizar (haciéndola disminuir o desaparecer) la santidad del sacerdote, que debe hacerse patente a los ojos de Yahvé y del pueblo, por lo que deberá ser castigado por ello. Los vv. 7-8 prohíben al sacerdote casarse con una mujer «prostituta» (*zonâ*) o «promiscua» (como traducen otros), «violada» (*jalalâ*) o «repudiada» (*g*[e]*rušâ*) por su marido. Nótese la graduación existente en el v. 7: ser prostituta o promiscua es más ofensivo que ser violada, y violada más que repudiada. Entre los proverbios y consejos acádicos pueden encontrarse advertencias contra las prostitutas adoradoras de Istar, las cuales pueden desestabilizar hogares y maridos. En el caso del sumo sacerdote, el v. 14 incluye en esta lista de mujeres prohibidas a la «viuda» (*'almanâ*). ¿Se trata de una exigencia de matrimonio con mujer virgen (lo que así parece al menos para el caso del sumo sacerdote) o de una prohibición de matrimonio con mujeres que no han mostrado, desde la óptica de un varón judío, su capacidad para el matrimonio? Probablemente se trate de una combinación de ambas condiciones, pero si fuera únicamente el primer caso (exigencia de virginidad), no se explicaría que Ez 44,22 permitiera el matrimonio de un sacerdote con la viuda de otro sacerdote.

El v. 9 presenta un caso distinto: la hija de un sacerdote que se prostituya o sea promiscua (cf. 19,29) deberá morir quemada porque su actuación profana a su padre (cf. 20,14). La pena es más humillante y deshonrosa todavía que en el caso de adulterio, castigado con lapidación (cf. Dt 22,21), porque implica que el cadáver no podrá recibir las debidas honras fúnebres. Nótese que la preocupación no está en que un hijo varón mantenga relaciones sexuales fuera del matrimonio, sino en que quien lo haga sea una hija. Esta preocupación por la deshonra que pueda provocar una hija (no ya sólo del sacerdote) es llevada a extremos misóginos por Jesús Ben Sira, cuando considera a las hijas como seres que llenan de preocupaciones al padre y cuando considera que es mejor la maldad del hombre que la bondad de la mujer (cf. Si 42,9-14). El Talmud de Babilonia maldice al sacerdote que ha engendrado una hija así (*Sanedrín* 52a). Cabe pensar que en el hipotético caso del matrimonio de una mujer no virgen o repudiada

con un sacerdote, dicha mujer sufriría la misma suerte. Ml 2,11 considera una profanación del santuario el matrimonio con «la hija de un dios extranjero», es decir, con una mujer idolátrica (¿quizá también se refiere a hijas de sacerdotes que adoran a otros dioses?).

Los vv. 10-15 tienen como objeto al «gran sacerdote» (*haggadôl hakkohen*), es decir, al sumo sacerdote como se le denomina en tiempos postexílicos (cf. Ag 1,1; Za 3,1; 2 Cro 24,11; 34,14.18). El v. 10, más que un título, ofrece la descripción del sumo sacerdote: es el mayor de sus hermanos (es decir, de los sacerdotes), recibe el óleo de la unción sobre su cabeza y es investido con los ornamentos propios de su cargo (cf. 8,7-12.33). La expresión «el mayor entre sus hermanos» (v. 10) denota una relativa superioridad entre iguales que recuerda, lo que no significa que exista dependencia literaria, a la ley de Dt 17,15, para la que el rey debe ser elegido por Yahvé «de entre sus hermanos» de Israel. Esta superioridad del sumo sacerdote, quien debe proceder directamente de la familia de Aarón (cf. Nm 25,10-12), estriba en su mayor cercanía a Yahvé, al servir en el Santo de los Santos (cf. Lv 16); cercanía siempre correlativa al grado de santidad. Las exigencias, por tanto, para el sumo sacerdote son aún mayores que las contempladas para el resto de sacerdotes.

Por un lado, el sumo sacerdote no podrá realizar ninguna señal de duelo ni acercarse a ningún cadáver, ni siquiera al de su padre o madre (v. 11; cf. 10,6), ni saldrá, se entiende durante el tiempo de las honras fúnebres, del «santuario» (*miqdaš*; algunos creen que no se refiere al edificio o construcción en sí, sino al *temenos*, y así traducen «área sagrada») para no contaminarse, pues está «consagrado» (*nezer*) con el óleo de la unción de su Dios (v. 12; cf. 10,7), es decir, «puesto aparte, dedicado a» Yahvé (como el nazir; cf. Nm 6). Por otro lado, sólo podrá casarse con una mujer virgen de su «pueblo» (israelita, como especifica Ez 44,22) o de su «parentela» (hija de sacerdote o miembro de la tribu de Leví), quedando excluidas (señaladas en orden de menor a mayor rechazo) la viuda, la repudiada y la prostituta (vv. 13-14). La razón es evitar que profane su descendencia entre su pueblo, ya que es Yahvé quien le santifica (v. 15). Nada se dice de la condición socio-económica de la mujer, pero el Midrás Tanhuma deja claro que «una mujer modesta es digna de ser la esposa de un sumo sacerdote, porque ella es como un altar en su casa».

La Misná desarrolla algo más esta normativa relativa al duelo y al matrimonio del sumo sacerdote:

> El sumo sacerdote puede juzgar y ser juzgado, puede testificar y puede ser objeto de testificación, puede someterse a la ceremonia de quitar el zapato y su mujer puede realizar dicha ceremonia. Su mujer viuda puede ser esposada por su hermano, pero él no puede contraer el matrimonio del levirato, ya que le está prohibido casarse con viuda. Si le muere algún familiar, no puede ir tras el féretro, a no ser que, cuando ellos [los que llevan el ataúd] no sean visibles, él aparezca y cuando aquéllos aparezcan, él no sea visible, y así puede ir con ellos hasta la puerta de la ciudad. Ésta es la opinión de R. Meír. R. Yehudá afirma que no debía salir del Templo, por cuanto que está escrito: «no saldrá del Templo» [Lv 21,12]. Cuando consuela a otros, es costumbre que el pueblo pase uno tras uno, en tanto que [el sacerdote] asignado lo coloca en medio entre él y el pueblo. Cuando es él quien debe ser consolado, todo el pueblo le dice: «seamos nosotros tu expiación», y él les responde: «seáis benditos del cielo». Cuando le sirven el banquete del funeral, todo el pueblo se sienta por tierra mientras él se sienta en un sillón (*Sanedrín* 2,1).

Los vv. 16-23 componen una sección distinta encabezada por la fórmula introductoria «Yahvé dijo a Moisés» (v. 16). Estos versículos exigen a todo sacerdote una integridad física o corporal a la hora de ofrecer los sacrificios como alimento a Yahvé (cf. Lv 3,11), de igual modo que el animal del sacrificio debe ser íntegro y sin defecto (cf. Lv 1,3). Cualquier tara o defecto corporal imposibilitaba, por tanto, el ejercicio del sacerdocio. La lista de defectos corporales que los vv. 18-20 ofrece no pretende ser completa, pero sí es de algún modo correlativa a la lista ofrecida en Lv 22,22-24, relativa a las taras físicas que impiden que un animal pueda ser ofrecido en sacrificio, taras que en el animal son reconocibles a simple vista (no así en el caso de los testículos del sacerdote). Esto explica que no se mencione, por ejemplo, ni al sordo ni al mudo, aunque cabe pensar que también estaban excluidos. En este sentido, mientras para la tradición sacerdotal (P), la pureza del santuario podía ser amenazada por la impureza de animales (Lv 11) y personas (Lv 4-5; 12-15), para el Código de Santidad (H), en este caso menos generalista y más preciso (lo que no implica incompatibilidad de criterios), dicha pureza podía ser amenazada por los defectos tanto de los oficiantes del santuario (Lv 21,16-23) como de las ofrendas (Lv 22,17-30).

Cabría preguntarse por qué se exige una perfección física al sacerdote sin exigirle explícitamente una perfección moral; sin embargo, lo lógico es pensar que ésta se sobreentiende, ya que la santidad la

incluye y exige (cf. Lv 18-19). Las taras físicas señaladas son doce en total: «ciego», «cojo» , «mutilado» o «desfigurado», «deforme», «lisiado del pie», «manco» o «lisiado de la mano», «jorobado», «enano» o «raquítico», «defectuoso (otros traducen "descolorido") en un ojo», «sarnoso» o «ulceroso», «tiñoso», y tener «un testículo dañado» o «aplastado». El Código Deuteronómico no permitía al hombre con testículos aplastados o pene mutilado la admisión en la asamblea de Yahvé (Dt 23,2). Esta norma no parece compartirla la Ley de Santidad, ya que no la menciona, y que queda superada en Is 56,4-5. El «jorobado» es interpretado en la Misná como aquel a quien le cuelgan las cejas o es descejado (*Bejorot* 7,2), y el que tiene «daño de testículo» como el varón al que le faltan uno o los dos testículos, o el que los tiene aplastados, o con aire en su interior (*Bejorot* 7,5). Este mismo tratado (7,1-6) amplía la lista de defectos corporales: entre otros, tener la cabeza en forma de cono, ser calvo o chato, tener los ojos (o distintos miembros, incluido el pene) muy grandes o muy pequeños, tener un labio que sobresale sobre el otro, andar golpeándose los tobillos... Sin embargo, si el sacerdote tiene defectos corporales internos no visibles no queda invalidado (7,7). Es significativo que la Misná otorga a cualquier varón casado que descubra que su esposa tiene alguno de los defectos físicos que hacen a uno inepto para el sacerdocio, el derecho de despedirla sin darle dote alguna (*Ketubbot* 7,7), mientras que sólo en el caso claro de que el marido sufra de llagas, podrá la mujer despedirse de él (*Ketubbot* 7,9-10). En Qumrán las taras físicas o psíquicas impedían el acceso a la comunidad, tales como el ser estúpido, loco, ciego, cojo, sordo y menor de edad (CD-A 15,15-17). En el Próximo Oriente antiguo se encuentran vestigios de que en algunas ocasiones y épocas el sacerdote ejercía sus funciones totalmente desnudo, de modo que cualquier defecto físico pudiera ser visible. En documentos mesopotámicos pueden encontrarse textos que exigían al sacerdote la perfección física. Las Leyes Hititas permitían el bestialismo de un hombre con un caballo o un mulo, pero prohibían a quien lo practicara acercarse al rey o hacerse sacerdote (LH 200 A). De manera más clara, en Grecia se exigía la perfección física tanto de los animales para el sacrificio como de los sacerdotes (cf. Platón, *Leyes* 6,759-760).

A pesar de la prohibición de ejercer el sacerdocio en tales condiciones, el sacerdote tullido, según el v. 22, podía comer del «alimento de su Dios», tanto de las cosas sacratísimas (cf. Nm 18,9-10; Ez 44,29), es decir, las partes reservadas a los sacerdotes de los sacrificios de purifi-

cación (Lv 6,22), de reparación (Lv 7,1.6) y de las ofrendas vegetales (Lv 2,3.10; 6,9-11), como de las sagradas, es decir, las porciones correspondientes a los sacrificios de comunión (Lv 7,31-34), a las primicias del campo ofrecidas a Yahvé (Nm 18,12-13), al anatema (Nm 18,14; Ez 44,29), a los primogénitos animales ofrecidos a Yahvé (Nm 18,15) y a los diezmos (Nm 18,26; Dt 14,22-23), evitando así que dicho sacerdote se viese abocado a la mendicidad o a buscarse otro trabajo. Ya que tenía prohibido entrar hasta el velo y al altar (v. 23; aunque no se señala, esto incluye, lógicamente, el Santo de los Santos, exclusivo del Sumo Sacerdote, especificado en la Misná, *Kelim* 1,9), se entiende que debía comer estos alimentos en un lugar no sagrado, para evitar contaminarlo con su presencia, convirtiéndose en una excepción a Lv 7,6 y 10,12-13, que exigían comerlos en lugar sagrado. Según la Misná, se reservaba a los sacerdotes afectados por alguna tara física, a los que se vestía de negro (*Middot* 5,4), la tarea de examinar, en la estancia del ángulo nororiental del atrio de las mujeres (llamada «cámara de la leña»), la existencia de gusanos en la madera, lo que la imposibilitaba para ser quemada en el altar (*Middot* 2,5). Según algunas tradiciones rabínicas, también se les permitía en ocasiones tocar las trompetas (Tosefta, *Sota* 7,16; Talmud de Jerusalén, *Yoma* 1,1) y pronunciar la bendición sacerdotal desde su terraza (Tosefta, *Sota* 7,8).

El capítulo finaliza con la comunicación por parte de Moisés de las palabras de Yahvé no sólo a los hijos de Aarón, los destinatarios específicos de las mismas, sino a todos los israelitas, lo que probablemente se deba a una añadidura redaccional (v. 24). Esto es interesante porque significa, por una parte, que estas normas no son un código secreto para la élite de los sacerdotes, y, por otra, que de alguna manera se invita a los israelitas a ser vigilantes y cuidar de la santidad y pureza de sus sacerdotes.

Como ya se ha dicho reiteradamente, el cristianismo neotestamentario entendió que el auténtico Sumo Sacerdote era Jesús de Nazaret, el Cristo (cf. 2 Co 5,21; Hb 4,14-15; 7,25-28; 10,19; 1 P 2,22; 1 Jn 3,5), pero también entendió que los mismos cristianos integraban como «piedras vivas» un “sacerdocio santo» (1 P 2,5) o un «Reino de sacerdotes» (Ap 1,6), por lo que amplió la antigua exigencia de santidad requerida a los sacerdotes, entendida esta vez en clave fundamentalmente ética y moral, a todos los miembros de la comunidad cristiana (cf. 1 Ts 5,12-23; Flp 1,10; 2,15; Tt 2,11-14; 1 P 2,4-10; 3,11-12; Ap 1,6; 5,10; 20,6), especialmente a sus líderes (cf. 1 Tm 3,1-13; Tt 1,5-9).

6. Reglas acerca de los sacrificios que se comen (22,1-33)

22 1 Yahvé dijo a Moisés: 2 “Di a Aarón y a sus hijos que se abs-
tengan de algunas ofrendas sagradas que los israelitas me
consagran, para no profanar mi santo nombre. Yo, Yahvé. 3 Diles:
Cualquier descendiente vuestro, de cualquier generación, que, en
estado de impureza, se acerque a las cosas sagradas que los israeli-
tas consagran a Yahvé, será excluido de mi presencia. Yo, Yahvé*. 4
Ningún descendiente de Aarón que sea leproso o padezca flujo
comerá de las cosas sagradas hasta que se haya purificado. El que
toque lo que es impuro por contacto de cadáver, o el que haya teni-
do un derrame seminal, 5 o el que haya tocado un bicho o a un hom-
bre y contraído así alguna clase de impureza; 6 quien toque estas
cosas quedará impuro hasta la tarde, y no comerá de las cosas
sagradas, sino que lavará su cuerpo con agua; 7 puesto el sol, que-
dará limpio y podrá luego comer de las cosas sagradas, pues son su
alimento. 8 No comerá animal muerto o destrozado que lo haría
impuro. Yo, Yahvé. 9 Que guarden mis prescripciones; así no incu-
rrirán en culpa ni tendrán que morir por haber cometido una pro-
fanación. Yo, Yahvé, el que los santifico.

10 Ningún laico comerá de las cosas sagradas; ningún huésped
del sacerdote ni jornalero suyo comerá de las cosas sagradas. 11
Pero si un sacerdote compra con su dinero una persona, ésta podrá
comer de las cosas sagradas; y también *los siervos nacidos** en la
casa pueden comer del alimento del sacerdote. 12 La hija de un
sacerdote, casada con un laico, no podrá comer de la ofrenda reser-
vada de las cosas sagradas. 13 Pero si la hija de un sacerdote queda
viuda o es repudiada, y sin tener prole vuelve a la casa de su padre,
podrá comer del alimento de su padre, como en su juventud. Pero
ningún laico comerá de él. 14 Quien, por inadvertencia, coma cosa
sagrada, la restituirá al sacerdote, añadiendo un quinto. 15 No pro-
fanarán las cosas sagradas de los israelitas, reservadas para Yahvé,
16 porque al comerlas cargarían con una falta que debería ser repa-
rada. Yo soy Yahvé, el que los santifico”.

17 Yahvé dijo a Moisés: 18 “Di a Aarón y a sus hijos, y a todos los
israelitas*: Si cualquier hombre de la casa de Israel, o de los extran-
jeros residentes en Israel, presenta una ofrenda, en cumplimiento de
un voto, o voluntariamente, de las que se ofrecen a Yahvé como holo-
causto 19 para que sea aceptada favorablemente, la víctima habrá de

ser macho, sin defecto, vacuno, ovino o cabrío. [20] No ofrezcáis nada defectuoso*, pues no os sería aceptado. [21] Si alguno ofrece a Yahvé ganado mayor o menor como sacrificio de comunión, en cumplimiento de un voto, o voluntariamente*, para que sea aceptado favorablemente, ha de ser una res sin defecto; no debe tener defecto alguno. [22] No presentaréis ante Yahvé animal ciego, cojo, mutilado, ulcerado, sarnoso o *tiñoso; nada de eso pondréis sobre el altar que se abrasa para Yahvé. [23] Si el vacuno u ovino es desproporcionado o enano, podréis presentarlo como ofrenda voluntaria, pero no será aceptado en cumplimiento de voto. [24] No ofreceréis a Yahvé animal que tenga los testículos aplastados, majados, arrancados o cortados. No hagáis tales cosas en vuestra tierra. [25] Y tampoco recibiréis nada de eso de la mano del extranjero como alimento de vuestro Dios, porque su mutilación es un defecto; no os serían aceptados favorablemente". [26] Yahvé dijo a Moisés: [27] "Cuando nazca un ternero, un cordero, o un cabrito, quedará siete días con su madre; a partir del día octavo será grato como ofrenda de manjar abrasado para Yahvé. [28] No inmoléis en el mismo día vaca u oveja juntamente con su cría. [29] Cuando ofrezcáis a Yahvé un sacrificio de alabanza, lo haréis de tal modo que os sea favorablemente aceptado: [30] será comido en el mismo día, sin dejar nada de él hasta la mañana siguiente. Yo, Yahvé. [31] Guardad mis mandamientos y cumplidlos. Yo, Yahvé*. [32] No profanéis mi santo nombre, para que yo sea santificado en medio de los israelitas. Yo soy Yahvé, el que os* santifica, [33] el que os ha sacado de la tierra de Egipto para ser vuestro Dios. Yo, Yahvé".**

V. 3 Aquí y en v. 9 los LXX añaden «tu Dios».

V. 11 Mejor que «también el siervo nacido en la casa: ambos [entendiendo siervo y sacerdote] pueden comer...». TM usa el singular, pero el sujeto de «pueden comer» es plural. Además, Pentateuco Samaritano, LXX, la versión siríaca, el Targum y Targum Pseudo-Jonatán leen un plural constructo. De esta manera, la frase adquiere más sentido y coherencia.

V. 18 En lugar de «todos los israelitas (literalmente, "hijos de Israel")», los LXX traducen «congregación (*synagoge*) de Israel», y en lugar de «la casa de Israel» traducen «los hijos de Israel».

V. 20 LXX añaden «al Señor».

V. 21 LXX añaden «en vuestras fiestas».

V. 22 "Tiñoso» (siguiendo la propuesta de algunos léxicos) mejor que «ruin», y traduciendo coherentemente con Lv 21,20. Además, se trata de defectos físicos, no morales.

V. 31 Pentateuco Samaritano y LXX omiten «Yo, Yahvé».

V. 32 Pentateuco Samaritano lee «a ellos» en lugar de «a vosotros».

Estructura del cap. 22

22,1-16: Discurso de Yahvé sobre las personas y las comidas sacrificiales:
- v. 1: fórmula introductoria;
- vv. 2-9: situaciones que impiden a los sacerdotes comer de los sacrificios;
- vv. 10-16: derechos y prohibiciones de los laicos vinculados a los sacerdotes en relación a la comida de los sacrificios.

22,17-30: Discurso de Yahvé sobre los animales para el sacrificio:
- v. 17: fórmula introductoria;
- vv. 18-25: normas sobre los animales adultos;
- vv. 26-28: normas sobre las crías;
- vv. 29-30: normas sobre la comida de un sacrificio de alabanza.

22,31-33: Exhortación.

Comentario

El capítulo 22 continúa con las prescripciones para los sacerdotes («Aarón y sus hijos») del capítulo anterior, centrándose en esta ocasión en las ofrendas alimentarias. La norma general, que se concretará en los versículos siguientes, es que los sacerdotes deben abstenerse de algunas «ofrendas sagradas» (aquí se refiere a todas las ofrendas, las sagradas y las sacratísimas, ya que la Ley de Santidad no suele distinguirlas) ofrecidas por los israelitas con el fin de no profanar el santo nombre de Yahvé (v. 2). El verbo utilizado aquí para «profanar» no es *timme'* (en el sentido casi físico de «contaminar» o «manchar»), como cabría esperar por los casos de impureza por contacto físico relatados en los vv. 3-8, y que es el término preciso utilizado por la tradición sacerdotal (P) en estos casos, sino *jillel*, porque el objeto directo es Yahvé, evitando así un antropomorfismo demasiado tosco. Esto también explica que se diga que lo que se profana no es tanto el mismo Yahvé, sino su nombre. En este sentido, la Ley de Santidad (H), a diferencia del más preciso P, utiliza indistintamente los términos *timme'* y *jillel*. Se trata de un decreto perpetuo, pues es obligatorio para todas las generaciones de sacerdotes. Lo que determina esta prohibición es el estado de impureza (v. 3), que supo-

ne la extirpación del sacerdote de la presencia de Yahvé, es decir, el apartamiento definitvo del ejercicio del culto (cf. Dt 10,8; 18,7; Jc 20,26; lugares que señalan que estar en la presencia de Yahvé implica estar en el santuario). Los casos que provocan esta situación se detallan en los vv. 4-7 (cf. Lv 11; 14; 15; Nm 19), señalados en orden decreciente por su gravedad: «lepra» o «enfermedad grave de la piel» (*sarûa'*) y «flujo» (*zab*) sexual, que impiden comer de las cosas santas hasta que cese la causa de impureza y el sujeto se purifique; contacto con un cadáver (cf. Nm 5,2; Ag 2,13; se entiende el cadáver de un ser humano o el de un animal impuro, y quizá también el de un animal no apto para el sacrificio, pero no, lógicamente, el cadáver del animal destinado al sacrificio), situación que provoca una impureza que dura siete días; impurezas transitorias (hasta la tarde), como el derrame seminal y el contacto con animales o con persona (hombre o mujer) impuros, cuya purificación se satisface con un baño y la espera hasta la puesta del sol (cf. Dt 23,12). Una vez purificado, el sacerdote puede comer de las cosas santas pues «son su alimento», es decir, su sustento nutricional básico.

El v. 8 (quizá un añadido ya que directamente no se refiere a las cosas santas) les prohíbe comer (no dice «tocar») de animal «muerto» (*n^{e}belâ*) o «destrozado» (o «desgarrado»; *t^{e}repâ*), ya que se harían impuros. Lógicamente, se refiere a un animal muerto cualquiera, no el del sacrificio. Aparentemente se trata de la misma norma que ya había sido dirigida a todos los israelitas y a los extranjeros residentes (cf. Lv 11,40; 17,15-16), pero la diferencia estriba en que al resto de israelitas no se les prohibía comer expresamente de dicho animal (aunque el hacerlo suponía contraer impureza), mientras para el sacerdote la prohibición es expresa (cf. Ez 44,31, prohibición que incluye a bestias y aves). Si es atinada la opinión de algunos expertos, según la cual la cláusula «por contacto de cadáver» del v. 5 no es original, sino que ha sido erróneamente colocada allí, en el Levítico se encontrarían tres niveles redaccionales distintos relativos al tratamiento que la teología sacerdotal hace del contacto con un cadáver. Por este orden, de mayor a menor antigüedad: según Lv 22,5, tocar un cadáver no estaría prohibido; según Lv 11,24-28, tocar un cadáver de un animal impuro provocaría impureza; y según Lv 11,39-40, tocar un cadáver de animal puro, es decir, cualquier cadáver, provocaría impureza.

El v. 9 concluye esta sección exhortando a los sacerdotes a que cumplan estas normas; en caso de no hacerlo, el infractor será castigado con la pena de muerte, ya que profanan (*jillel*) lo que es santo. En el caso de los laicos, esta infracción no implicaba, al menos expresamente, la pena de muerte (cf. Lv 17,15-16). Sin embargo, a diferencia de Lv 7,20 (P), en Lv 22,9 no se dice que aquel que coma de alimento sagrado en estado de impureza será "extirpado" (*karet*, término utilizado por P con más precisión para los casos de infracción religiosa y sexual más graves), lo que muestra que también en este caso la Ley de Santidad confunde dos términos claramente diferenciados por P.

Los vv. 10-13, como norma general, prohíben a cualquier "laico" (*zar*, literalmente «extraño»), es decir, al profano, al no capacitado para el contacto con las cosas santas (cf. Ex 30,9; Lv 10,1; Nm 3,4; 26,61), «comer» (*'akal*) o, por extensión, «beneficiarse» (el mismo verbo en Job 21,25 y en la literatura rabínica puede significar también «disfrutar») de las cosas sagradas, pero su interés está centrado específicamente en aquellos laicos estrechamente vinculados con un sacerdote. Así, la prohibición de comer las cosas sagradas incluye a aquellas personas que pueden vivir de su trabajo porque reciben un sueldo del sacerdote (caso del jornalero o siervo asalariado, *sakîr*) y a aquellas que no dependen de él, aunque hayan sido invitadas a comer (caso del huésped, *tôšab*). Esta prohibición probablemente pretendía evitar abusos: según 1 S 21,5-7, el sacerdote Ajimélec ofreció panes consagrados para comerlos a David y a los jóvenes que le acompañaban, con la única condición de que no hubieran mantenido relaciones sexuales recientes, cuando Lv 24,5-9 contempla que los panes de la presencia estaban destinados únicamente a los sacerdotes. Sin embargo, aquellas personas que conviven con el sacerdote, pero dependen únicamente de él, sí pueden alimentarse de las cosas sagradas: caso de los siervos comprados o «nacidos en casa» (*y^{e}lîdê bayit*; según Gn 17,12-13, unos y otros siervos debían ser también circuncidados, con lo que venían a formar parte de la alianza establecida entre Dios y Abrahán) y de la hija viuda o repudiada y sin hijos, que vuelve a casa permaneciendo como soltera (no así si está casada, o si es viuda o repudiada con hijos, pues tanto el marido, a cuya casa pasa a pertenecer tras el matrimonio, como los hijos adultos, deben mantenerla). Éste fue el caso de Tamar (Gn 38,11), y de Rut y Noemí (Rut 1,8-16), igualmente viudas sin hijos. Se sobreentiende que la

esposa del sacerdote y sus hijos varones (éstos por derecho propio, pues llegarán a ser sacerdotes) también pueden comer de las ofrendas sagradas. No obstante, salvo estas excepciones de índole social y humanitario circunscritas al ámbito personal del sacerdote, la norma general (la que prohíbe a los laicos comer de las cosas sagradas) debe cumplirse, como se concluye en el v. 13b, que forma inclusión con el v. 10a. Sin embargo, la Misná permite comer de la ofrenda a la hija viuda de un levita o de un sacerdote del que haya tenido un hijo; no así si muere éste (*Yebamot* 9,6).

En el caso de que alguien coma inadvertidamente (cf. Lv 4,2) de una ofrenda sagrada, deberá restituirla al sacerdote añadiendo un quinto como castigo (v. 14; cf. Lv 5,16). Sin embargo, la Misná es en este caso mucho más dura y contempla, además del pago de la quinta parte, la pena de muerte para el laico que come de las ofrendas sagradas, tanto si lo hace de manera consciente como inconsciente; pena de muerte que se espera sea ejecutada por el mismo Dios (cf. *Jalá* 1,9; *Bikkurim* 2,1). Los vv. 15-16 exhortan a los sacerdotes a que eviten toda profanación en relación con la comida de ofrendas sagradas y no incurran en culpa permitiendo comer de ellas a las personas no habilitadas. De hacerlo así, éstas (los israelitas no habilitados) serían responsables de un pecado que exige un sacrificio de reparación (cf. Lv 5,14-26). En Qumrán se distinguía un lugar al oeste del santuario con un pórtico de columnas, separadas unas de otras, para distinguir el lugar del sacrificio expiatorio de los sacerdotes del lugar del pueblo, «para que no pequen inadvertidamente los sacerdotes con ninguno de los sacrificios expiatorios del pueblo, ni con ninguno de aquellos sacrificios por las culpas, incurriendo en pecado culpable» (11QT 35,13-15). Según la Misná, había que evitar que determinados sacrificios se confundieran, pues quedaban invalidados, entre ellos el sacrificio de purificación y el sacrificio por la culpa (*Zebajim* 1,1).

El v. 17 inaugura una sección nueva dirigida a «todos los israelitas», incluidos los extranjeros residentes, los cuales también podían ofrecer sacrificios a Yahvé (cf. 1 S 21,8; 2 S 11,11) con las mismas condiciones que los israelitas (Nm 15,14-16). Los vv. 17-25 ofrecen un listado de animales inaceptables para el sacrificio, distinguiendo entre holocaustos (v. 18; cf. Lv 1) y sacrificios de comunión (v. 21; cf. Lv 3), los habituales en la Ley de Santidad (y en el Código Deuteronómico; cf. Dt 12,6), cada uno de los cuales podía ofrecerse como sacrificio

votivo (*neder*), esto es, como consecuencia de un voto o promesa, o como sacrificio voluntario (*n^{e}dabâ*) o espontáneo. La Misná (*Qinnim* 1,1) especifica que la diferencia entre un voto y una ofrenda voluntaria estriba en que en el primero el oferente se obliga a sí mismo a ofrecer un holocausto (con lo que si los animales del sacrificio mueren o son robados debe restituirlos), mientras que, en el segundo, el oferente no se obliga a sí mismo (por lo que no está obligado a restituir las víctima en el caso de muerte prematura o robo). Esto no significa necesariamente que la Ley de Santidad desconozca la ofrenda de purificación (*jatta't*) y la ofrenda de reparación (*'ašam*). Simplemente se está haciendo referencia a los sacrificios voluntarios, lo que excluye las ofrendas expiatorias, de carácter obligatorio.

Al igual que en Lv 1,3, el animal destinado al sacrificio debe ser macho, perfecto, es decir, carente de todo defecto, y vacuno, ovino o cabrío (vv. 19.21), tanto si es ofrecido por un israelita como por un extranjero residente (v. 18). Es decir, se trata de animales íntegros y en su totalidad. Sólo así, sacerdotes y animales podrán ser «para aceptación» o «agrado» de Yahvé (v. 19). Como ya se ha dicho, el listado de defectos que impiden al sacerdote ejercer el culto (Lv 21,18-20) es de alguna manera correlativo al listado de defectos que impiden que un animal pueda ser destinado al sacrificio (Lv 22,22-24). De hecho, ambos listados contienen doce defectos y comienzan y terminan por los mismos: cegera y defectos en los testículos, respectivamente. Se prohíben los siguientes animales: el ciego, el cojo, el mutilado, el ulcerado, el sarnoso o tiñoso, el desproporcionado o enano (salvo la excepción del v. 23) y el que tiene los testículos aplastados, majados o magullados, arrancados o cortados. La Misná desarrolla estos defectos en *Bejorot* 6. Que no siempre se respetaban estas normas lo muestra Malaquías, profeta del siglo V a.C., quien denuncia a los sacerdotes e israelitas que ofrecían en sacrificio animales robados, ciegos, cojos o enfermos (Ml 1,8.13).

Sin embargo, el v. 23 (quizá una adición secundaria al romper el tono que no admite excepciones de los demás versículos) permite, en el caso del sacrificio voluntario, algunos defectos (nunca de índole sexual), como el ser pequeño o desproporcionado. La prohibición de no castrar ni magullar los testículos del animal (v. 24) refleja, por un lado, la reverencia de los semitas hacia la facultad procreadora y, por otro, la fidelidad escrupulosa de la teología sacerdotal, y en particular de la Ley de Santidad, al orden de la creación establecido en Gn 1,

que entendía la capacidad reproductora sexual de animales y hombres como consecuencia de la bendición de Dios y como un imperativo a cumplir (Gn 1,22.28). El v. 25 prohíbe al israelita recibir de cualquier extranjero (*nokrî*; se refiere al extraño o extranjero no residente en Israel) ningún tipo de animal de los prohibidos para el sacrificio (aunque sí podían adquirir de ellos los animales perfectos; cf. Esd 6,8-10; 7,21-22; 2 M 3,3). Este tipo de extranjero tenía un estatus diferente al extranjero residente (*ger*). Como ya se ha visto, este último podía ofrecer sacrificios (Lv 17,8-9; Nm 15,14) y estaba obligado a observar las mismas prohibiciones que los israelitas, mientras que el *nokrî* sólo podía enviar sus sacrificios, los cuales eran debidamente inspeccionados. Esta tolerancia hacia el extranjero, mostrada también en otros textos del AT, que permiten al extranjero el acceso al templo tanto para sacrificar como para orar (cf. 1 R 8,4; Is 56,6-7), se torna en rechazo, particularmente a partir de Ezequiel, quien, en nombre de Yahvé, prohibirá el acceso al santuario a todo extranjero incircunciso que resida en Israel (Ez 44,9). Ésta fue la postura que prevaleció después del exilio durante el período del Segundo Templo (cf. Misná, *Kelim* 1,8; Flavio Josefo, *Antigüedades judías* XI,301; 4 M 4,11). Incluso en tiempos de Jesús podía leerse, en el templo construido por Herodes, una inscripción en griego que prohibía a todo extranjero, bajo pena de muerte, penetrar en el interior de la balaustrada y del recinto que rodeaban al templo (cf. Hch 21,27-29).

El v. 26 introduce una nueva sección, pero, al no especificar a qué destinatarios debe dirigirse Moisés, puede suponerse que es una continuación de los vv. 17-25. Según el v. 27, la ofrenda de ganado vacuno o de ganado menor sólo es aceptable a partir del octavo día de su nacimiento (Ex 22,29 exigía lo mismo con respecto al animal primogénito; cf. Lv 19,23-24; Nm 18,17), entendiendo que durante los siete primeros días el animal es totalmente dependiente de su madre (cf. Dt 22,6). Siendo, de esta manera, no apto para el consumo humano, tampoco podía serlo para ser ofrendado a Yahvé. La prohibición de inmolar una vaca o una oveja (se entiende que la madre no se ofrece en sacrificio, pues no es macho) junto con su cría el mismo día (v. 28), que recuerda sólo en parte a la prohibición de cocer un cabrito en la leche de su madre (cf. Ex 23,19; Dt 14,21), carece de explicación en el texto; pero se puede conjeturar, suponiendo que su origen sea antiguo, que sea una réplica a prácticas cananeas de honrar a la diosa de

la fecundidad mediante el sacrificio del animal recién nacido junto con su madre, la fuente de su vida. Tampoco, suponiendo un origen exílico o post-exílico o una relectura actualizante de una vieja norma, cabe descartar una motivación humanitaria, al igual quizá que en el caso del v. 23, con el fin de evitar que rebaños pequeños puedan ser rápidamente diezmados, más aún en los tiempos, duros económicamente, del post-exilio. La Misná especifica que esta prohibición debe mantenerse tanto en Israel como fuera de Israel, tanto si hay Templo como si no lo hay, y tanto con animales profanos como con consagrados (*Hulin* 5,1). En Qumrán se llega a prohibir el sacrificio de vacas, ovejas o cabras preñadas (11QT 52, 5). Según el v. 30, la ofrenda del sacrificio de acción de gracias (*zebaj tôdâ*), la tercera forma de sacrificio de comunión, debe ser comida el mismo día del sacrificio, sin dejar nada para el día siguiente (cf. Lv 7,15-17), como en el sacrificio pascual (cf. Ex 12,8-10; Sal 50,14; 116,17-18).

El capítulo concluye con una exhortación (vv. 31-33) dirigida probablemente tanto a sacerdotes como a laicos, ya que se menciona la salida de Egipto (v. 33). En ella se anima a «guardar» (*šamar*) y cumplir los mandamientos de Yahvé (como en Lv 18,2-5.24-30; 19,37; 20,22-26) y a no profanar su nombre, santificándole así entre los israelitas. El pueblo santifica a Yahvé sólo cuando cumple sus mandamientos (v. 31). No se trata de que este cumplimiento aumente la santidad de Yahvé, sino de que, al aumentar la propia santidad de Israel y de sus miembros, se hace más visible la santidad de Yahvé en medio de su pueblo. Es el deber de un pueblo a quien Yahvé ha santificado, eligiéndolo como propio y otorgándole una legislación de santidad y libertad, después de haberlo sacado de la esclavitud de Egipto para ser su Dios (v. 33; cf. Lv 11,45; 25,38; 26,45). De esta manera, se establece una correlación entre la acción divina de santificar a Israel y la acción, igualmente divina, de sacarlo de Egipto: Yahvé, al liberar a Israel, lo ha santificado, separándolo, para que se convierta en su pueblo y Yahvé en su Dios. Liberación, santificación y separación van unidos. La referencia a Egipto del v. 33 quizá sea una repetición quiástica de Lv 19,36b-37. Esta exhortación se cierra con el autoritario, y reiterativo en el capítulo, «Yo Yahvé» (vv. 2.3.8.30.31).

Para los cristianos, Jesús reúne en su persona la condición de ser el perfecto sacerdote (Hb 7,26) y, a su vez, la víctima perfecta (Hb 9,14; 1 P 1,19; 2,22; cf. Jn 1,29).

7. Festivales religiosos (23,1-44)

23 1 Dijo Yahvé a Moisés: 2 “Di a los israelitas: Las solemnidades
de Yahvé en las que convocaréis asambleas santas son éstas:
3 Seis días se trabajará, pero el séptimo día será de gran descanso,
reunión sagrada. No haréis en él trabajo alguno. Será descanso
consagrado a Yahvé dondequiera que habitéis. 4 Éstas son las
solemnidades de Yahvé, las reuniones sagradas, a las que convoca-
réis en las fechas establecidas: 5 El mes primero, el día* catorce del
mes, entre dos luces, será la Pascua de Yahvé. 6 El quince de este
mes se celebrará la fiesta de los Ázimos en honor de Yahvé. Durante
siete días comeréis panes ázimos. 7 El día primero tendréis reunión
sagrada; no haréis ningún trabajo servil. 8 Ofreceréis durante siete
días manjares abrasados* a Yahvé. El séptimo día celebraréis reu-
nión sagrada; no haréis en él ningún trabajo servil.”
9 Yahvé dijo a Moisés: 10 “Di a los israelitas: Cuando entréis en la
tierra que yo os doy, y seguéis allí su mies, llevaréis al sacerdote una
gavilla como primicias de vuestra cosecha. 11 El sacerdote ejecutará
con la gavilla el rito del balanceo delante de Yahvé, para que sea
bien aceptada. El sacerdote ejecutará el balanceo el día siguiente al
sábado*. 12 El mismo día en que que hagas el balanceo con la gavi-
lla, sacrificaréis un cordero de un año, sin defecto, como holocaus-
to a Yahvé. 13 La correspondiente oblación será de dos décimas de
flor de harina amasada con aceite, como manjar abrasado de cal-
mante aroma para Yahvé, y la libación de vino será un cuarto de
sextario. 14 No comeréis pan ni grano tostado ni grano tierno hasta
ese mismo día en que presentéis la ofrenda de vuestro Dios. Es un
decreto perpetuo para todas vuestras generaciones, dondequiera
que habitéis. 15 A partir del día siguiente al sábado, o sea, desde el
día en que llevéis la gavilla de la ofrenda del balanceo, contaréis
siete semanas completas. 16 Contaréis cincuenta días hasta el día
siguiente al séptimo sábado, y entonces ofreceréis a Yahvé una
oblación nueva. 17 Llevaréis de vuestras casas como ofrenda de
balanceo dos panes, hechos con dos décimas de flor de harina y
cocidos con levadura, como primicias para Yahvé. 18 Juntamente
con el pan ofreceréis a Yahvé siete corderos de un año, sin defecto,
un novillo y dos carneros*; serán el holocausto para Yahvé, con su
oblación y sus libaciones, como manjar abrasado de calmante
aroma para Yahvé. 19 Ofreceréis también un macho cabrío como

sacrificio de purificación, y dos corderos de un año como sacrificio
de comunión*. [20] El sacerdote ejecutará con ellos el rito del balan-
ceo ante Yahvé, junto con el pan de las primicias y con los dos cor-
deros; serán consagrados a Yahvé y pertenecerán al sacerdote*. [21]
Ese mismo día convocaréis una reunión sagrada; no haréis ningún
trabajo servil. Decreto perpetuo es éste para todas vuestras genera-
ciones dondequiera que habitéis. [22] Cuando cosechéis las mieses de
vuestra tierra, no siegues hasta el mismo orillo de tu campo, ni
espigues los restos de tu mies; los dejarás para el pobre y para el
extranjero. Yo, Yahvé, vuestro Dios".
[23] Dijo Yahvé a Moisés: [24] "Di a los israelitas: En el mes séptimo,
el primer día del mes será para vosotros de gran descanso, conme-
moración al clamor de las trompetas, reunión sagrada. [25] No haréis
ningún trabajo servil, y ofreceréis manjares abrasados a Yahvé".
[26] Dijo Yahvé a Moisés: [27] "El día décimo de este séptimo mes es
el día de la Expiación*, en el cual tendréis reunión sagrada; ayuna-
réis y ofreceréis manjares abrasados a Yahvé. [28]No haréis en ese día
ningún trabajo, pues es el día de Expiación, en el que se ha de hacer
la expiación por vosotros delante de Yahvé, vuestro Dios. [29] El que
no ayune ese día será excluido de su pueblo. [30] Al que haga en tal día
un trabajo cualquiera, yo lo *haré perecer** de en medio de su pue-
blo. [31] No haréis trabajo alguno. Es decreto perpetuo, para todas
vuestras generaciones, dondequiera que habitéis. [32] Será para voso-
tros día de descanso total y ayunaréis; guardaréis descanso el día
nueve del mes, de tarde a tarde".
[33] Dijo Yahvé a Moisés: [34] "Di a los israelitas: El día quince de ese
séptimo mes celebraréis durante siete días la fiesta de las Tiendas
en honor a Yahvé. [35] El día primero habrá reunión sagrada y no
haréis trabajo servil alguno. [36] Durante siete días ofreceréis manja-
res abrasados a Yahvé. El día octavo tendréis reunión sagrada y
ofreceréis manjares abrasados a Yahvé. Es día de asamblea solem-
ne. No haréis en él trabajo servil alguno. [37] Éstas son las solemnida-
des de Yahvé en las que habéis de convocar reunión sagrada para
ofrecer manjares abrasados a Yahvé, holocaustos y oblaciones,
sacrificios de comunión y libaciones, cada cosa en su día, [38] sin con-
tar los sábados de Yahvé, sin contar vuestros dones, sin contar
todos vuestros votos, sin contar todas vuestras oblaciones volunta-
rias, las que ofrezcáis a Yahvé. [39] El día quince del séptimo mes, des-

pués de haber cosechado el producto de la tierra, celebraréis la fiesta en honor de Yahvé durante siete días. El primer día será de descanso total e igualmente el octavo. [40] El primer día tomaréis frutos de los mejores árboles, ramos de palmera, ramas de árboles frondosos y sauces de las riberas; y os alegraréis en la presencia de Yahvé, vuestro Dios, por espacio de siete días. [41] Celebraréis fiesta en honor de Yahvé durante siete días* cada año. Es decreto perpetuo para todas vuestras generaciones. En el séptimo mes la celebraréis. [42] Durante los siete días habitaréis en cabañas. Todos los naturales de Israel morarán en cabañas, [43]para que sepan vuestros descendientes que yo hice habitar en cabañas a los israelitas cuando los saqué de la tierra de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios".

[44] Así promulgó Moisés las solemnidades de Yahvé a los israelitas.

V. 5 TM omite «día», pero el contexto lo presupone, y Pentateuco Samaritano, LXX y Vulgata lo añaden expresamente, como en Lv 23,6 y en Nm 28,16.

V. 8 En lugar de «manjares abrasados» o «dones», LXX leen «holocaustos».

V. 11 En lugar de «el día siguiente al sábado», LXX leen «en la mañana del primer día», pero «sábado» en el v. 15.

V. 18 Pentateuco Samaritano y LXX añaden «sin defecto».

V. 19 LXX añaden «con el pan de las primicias», como en el v. 20.

V. 20 LXX añaden «es para él (el sacerdote) quien los presenta».

V. 27 Lit. «expiaciones» (en plural).

V. 30 Mejor que «lo excluiré». LXX leen el verbo en forma pasiva, «será excluido», para evitar una excesiva antropomorfización de Yahvé.

V. 32 TM añade «en la tarde», omitido por algunos manuscritos hebreos, por LXX y por Vulgata.

V. 41 Por un error de haplografía (error en la transcripción de un manuscrito por el que se omite uno de dos elementos iguales y contiguos), LXX omiten «celebraréis fiesta en honor de Yahvé durante siete días».

Estructura del cap. 23

23,1-8: Discurso de Yahvé sobre el sábado, la fiesta de Pascua y la fiesta de los Ázimos:
- v. 1: fórmula introductoria;
- vv. 2.4: encabezamiento temático (las solemnidades de Yahvé);
- v. 3: orden de guardar el sábado;
- vv. 5-8: fiestas de Pascua y Ázimos.

23,9-22: Discurso de Yahvé sobre la fiesta de la ofrenda de la gavilla y la fiesta de las Semanas:
- v. 9: fórmula introductoria;
- vv. 10-14: ofrenda de la gavilla;
- vv. 15-22: fiesta de las Semanas.

23,23-25: Discurso de Yahvé sobre la neomenia del séptimo mes:
- v. 23: fórmula introductoria;
- vv. 24-25: el primer día del séptimo mes como gran descanso.

23,26-32: Discurso sobre el Día de la Expiación:
- v. 26: fórmula introductoria;
- vv. 27-32: condiciones para celebrar el Día de la Expiación.

23,33-43: Discurso de Yahvé sobre la fiesta de las Tiendas:
- v. 33: fórmula introductoria;
- vv. 34-36: contenido básico de la fiesta de las Tiendas;
- vv. 37-38: conclusión sobre las soleminidades de Yahvé;
- vv. 39-43: apéndice complementario a la fiesta de las Tiendas.

23,44: Moisés promulga a los israelitas las solemnidades de Yahvé.

Comentario

Este capítulo ofrece un calendario de las fiestas del año más completo que los ofrecidos en el Código de la Alianza (Ex 23,14-19), el Código cultual yahvista (Ex 34,18-23), el Código Deuteronómico (Dt 16,1-17) y el Código Sacerdotal (Nm 28-29), ya que en éstos no siempre se señalan fechas exactas con el mes y el día. En sentido estricto, sólo Lv 23 y Nm 28-29 pueden considerarse como «calendarios cultuales», ya que son los únicos que fijan una asamblea para el culto, unas fechas y unas regulaciones rituales, mientras que Ex 23; 34 y Dt 16 deberían catalogarse de simples «prescripciones festivas».

El proceso de formación del calendario de Lv 23 y sus relaciones con los otros calendarios (particularmente Nm 28-29) son muy discutidos. Señalamos aquí brevemente algunas opiniones. Según algunos exegetas, cuya opinión es la más simplificada y generalizada, las partes más antiguas del calendario se referían a la fiesta de Pascua-Ázimos (vv. 4-8), a la fiesta de las Semanas (vv. 16-21) y a la fiesta

de las Tiendas (vv. 34-36). Su conclusión estaba en los vv. 37-38. Posteriormente, el redactor del Código de Santidad añadió el precepto del sábado (v. 3), las normas de los vv. 10-15, el Día de la Aclamación o neomenia (vv. 23-25), el Día de la Expiación (vv. 23-25), el complemento a la fiesta de las Tiendas (vv. 39-43) y una nueva conclusión (v. 44). Según otros estudiosos, el redactor de este capítulo intentó armonizar, desde el contexto del exilio, dos sistemas de calendario distintos. Por un lado, un calendario que precisaba brevemente el mes y el día de la celebración, siguiendo el calendario babilónico introducido en Judá poco antes de la caída de Jerusalén del 587 a.C. (cf. Ez 45,21-25), y centrado en un único santuario: las secciones relativas a la Pascua y ázimos (vv. 5-8), a la neomenia del séptimo mes (vv. 23-25), al día de la Expiación (vv. 26-32) y a la fiesta de las Tiendas (vv. 33-36). Por otro lado, un calendario, próximo al antiguo de Ex 23,15-16, en el que no se mencionaban fechas específicas para las fiestas, las cuales aparecen relacionadas estrechamente con las estaciones del año, y parecen reflejar una pluralidad de santuarios: las secciones relativas a la ofrenda de la primera gavilla (vv. 9-14), la fiesta de las Semanas (vv. 15-22) y el complemento a la fiesta de las Tiendas (vv. 40-43; el v. 39 sería un añadido armonizante). En opinión de otros, Lv 23 ofrecería un calendario de origen antiguo que ha sido dividido en cinco unidades en forma de discurso, cada una con su fórmula introductoria (vv. 1.9.23.26.33), y al que a lo largo de la historia de Israel se le han ido añadiendo varios suplementos, fundamentalmente cuatro: las instrucciones relativas al sábado (v. 3) que parecen una intrusión dentro del calendario festivo; el añadido a la fiesta de las Tiendas (vv. 39-43); el tratamiento ampliado de la fiesta de las Semanas (vv. 9-21); y el suplemento al final de la fiesta de las Semanas sobre el no espigueo hasta los límites del campo para favorecer a los pobres (v. 22). Diferente es la postura de los autores que consideran este capítulo en su totalidad como un producto de la fuente de Santidad (H), compuesta durante el exilio babilónico, aunque preserva estratos antiguos anteriores a Ezequías, tales como la ofrenda de los primeros frutos (vv. 10-11.12.14a.15a.16.19b.20) y el ritual de las circunvalaciones al altar para suplicar a Yahvé por la lluvia (del que los vv. 39a.40 serían una reminiscencia), y que, contra la opinión de la mayoría de autores, sería posterior al calendario cultual sacerdotal (P) de Nm 28-29, del que se sirve en gran medida para los

sacrificios públicos requeridos, salvo en dos casos: la ofrenda de la gavilla (vv. 12-13), no mencionada en Nm 28-29, y la lista de animales sacrificados en la fiesta de las Semanas (vv. 18-19) que difiere de la de Nm 28, 27. Es obvio que el acuerdo en este punto (como en tantos otros) no es fácil.

Los destinatarios a los que debe dirigirse Moisés en esta ocasión son «los israelitas» (v. 2), sin mencionar expresamente a los sacerdotes, como en los dos capítulos precedentes. En los vv. 1-2 se hace una introducción de las «solemnidades» (*mô'ed*) de Yahvé, o «fiestas» («fechas señaladas» traducen otros), que debían convocarse periódicamente y en fechas fijas con el carácter exclusivo de «convocatorias (reuniones o asambleas) santas» (*miqra'ê qodeš*), dedicadas a Yahvé. En Gn 1,14 se aludía expresamente a estas «solemnidades» para las que Dios había creado los astros con el fin de que sirvieran de señales.

El v. 3 es una interpolación, fundamentalmente porque en el sumario conclusivo (vv. 37-38) no se menciona el sábado y porque, además, éste no es estrictamente una «solemnidad» ni una «asamblea santa». Esta interpolación quizá pueda atribuirse a un redactor de tiempos del exilio en Babilonia, cuando ya no había templo ni posibilidad alguna de cumplir materialmente el calendario festivo, que entendió que el sábado era la única forma posible de mostrar fidelidad a Yahvé, lo que le llevó a introducirlo en el calendario. Este versículo contempla que el «sábado sabático» (*šabbat šabbatôn*) es un día de absoluto reposo (cf. Gn 2,2; Ex 16,23; 20,8-11; 31,15; 35,2), prohibiéndose todo tipo de trabajos, incluidos los domésticos. Será «sábado» o «descanso» consagrado a Yahvé (cf. Is 58,13-14) en cualquier lugar donde habiten los israelitas a lo largo de la historia (vv. 14.21.31). En lugar de «*a* Yahvé», algunos traducen *laYHWH* «*de* Yahvé», subrayando de esta manera que el sábado ha sido predeterminado por Yahvé (Gn 2, 2-3) y es independiente del calendario festivo, a diferencia de las fechas de las festividades que han sido fijadas por Israel a partir de un calendario lunar. Pero este argumento es poco sólido, pues, independientemente de que es una obviedad que la fijación histórica de un calendario festivo es obra humana (¿no podría decirse lo mismo del sábado?), las fechas del calendario festivo de Lv 23 aparecen dadas como palabras de Yahvé a Moisés y son, por tanto, de origen divino.

Sorprende que aquí y en todo el conjunto del capítulo (salvo en la festividad de las Tiendas, v. 43) no se haga referencia a los acontecimientos liberadores de Egipto, tan estrechamente vinculados con estas fiestas en el libro del Éxodo. Quizá el redactor entendiese que Lv 22,33 y Lv 23,43 (que sí los mencionan) enmarcaban suficientemente en dicho contexto esta relación de fiestas, sin olvidar el lugar central que de por sí ocupa el libro del Levítico en el conjunto del Pentateuco, y en particular dentro de la perícopa del Sinaí. De ser así, aunque no se explicita la razón por la cual hay que guardar el sábado, podría pensarse que la argumentación implícita es más próxima a la ofrecida por la versión del decálogo de Dt 5 que a la ofrecida por el decálogo de Ex 20. Mientras Ex 20,11 se apoya en la teología de la creación (el sábado hay que descansar porque así también lo hizo Dios de su labor creadora; cf. Gn 2,2-3), Dt 5,15 se apoya en la teología de la historia de la salvación, ya que Israel dejó de ser esclavo en Egipto gracias a la acción liberadora de Yahvé. Para el P, además, el sábado es señal de la «alianza eterna» (*b^{e}rît ʻôlam*) entre Yahvé e Israel (Ex 31,16-17). Resulta paradójico que pueda ser esta última la razón implícitamente señalada por la Ley de Santidad para justificar el sábado, cuando a lo largo de este comentario se han ido encontrando importantes referencias implícitas a la teología sacerdotal de Gn 1,1 - 2,4a, sin las cuales sería imposible comprender muchos aspectos del Levítico. Esto puede ser indicio de que, aunque el relato de Gn 1,1 - 2,4a no era conocido directamente, seguramente porque quizá no estaba todavía elaborado (no se encuentran referencias directas a este relato a lo largo del Levítico), sus claves teológicas ya estaban pergeñadas en el ambiente sacerdotal mucho antes, lo cual es muy lógico, ya que la puesta por escrito de un relato tan elaborado como el de la creación sólo puede venir después de una profunda reflexión; no se improvisa.

El sábado, en su formulación actual, parece ser una institución típicamente israelita; al menos no se han encontrado paralelos directos en otras culturas, aunque éstas también tenían sus días santos. No queda claro cuál fue su origen. Algunos autores creen que su origen es babilónico y lo identifican con el *sap/pattu(m)* («luna llena») y unido a los *umê lemnûti*, días tabú, en los que había que abstenerse de ciertos trabajos. Siguiendo este razonamiento, en sus orígenes el sábado en Israel no sería el séptimo día de la semana, sino el día de

luna llena (cf. Am 8,4-7; Os 2,11-15; Is 1,10-14; 2 R 4,22-23; Ez 45,17); sólo en el postexilio pasaría de ser mensual a semanal. Otra hipótesis es el origen kenita del sábado: el sábado (día de Saturno; cf. Am 5,26) era el día tabú de los kenitas, herreros de profesión, día en el que no estaba permitido alimentar el fuego en su lugar de trabajo. De todas maneras, no queda probado el origen foráneo del sábado, aunque tampoco excluido. Puede suponerse que en la época pre-exílica el sábado era la fiesta israelita del plenilunio (cf. 2 R 4,23; Is 1,13; Os 2,13; Am 8,5), considerado una ocasión propicia para recibir un oráculo (cf. 2 R 4,23) y sujeto a la prohibición de realizar transacciones comerciales (cf. Am 8,5). Junto a esta fiesta existiría la costumbre familiar de interrumpir el trabajo cada siete días para dar descanso al ganado de labranza (cf. Ex 23,12; 34,21). Sólo en tiempos del exilio ambas instituciones o costumbres se habrían combinado.

No queda claro qué se entiende aquí por «trabajo», pero otros lugares del AT, sin ser exhaustivos, ofrecen pistas sobre qué trabajos no deben hacerse en sábado: Ex 16,22 especifica que cocer o hervir la comida debe hacerse el día anterior; Ex 34,21 prohíbe la siembra y la siega; Ex 35,3 prohíbe encender fuego; Nm 15,32, buscar leña; Jr 17,21 prohíbe el transporte de carga; Is 58,13, Am 8,5 y Ne 13,15-21, el comercio y negocio (curiosamente, éstos no aparecen en las listas rabínicas de actividades prohibidas en sábado). Qumrán incluía entre los trabajos prohibidos la realización de cualquier sacrificio, excepto el específico del sábado (CD 11,17-18), y el libro de *Jubileos* 50,8 prohíbe incluso las relaciones sexuales. Mucho más tarde, el Talmud de Babilonia señalará «los treinta y nueve trabajos básicos» o actos de creación prohibidos en sábado que constituyen *'abodâ* (prototipos de los trabajos prohibidos o permitidos en sábado), desde la preparación del campo y del cultivo hasta la elaboración del cuero, el metal y los tejidos. En este caso, parece que se trata de trabajos creativos; así, del mismo modo que Dios dejó el sábado su trabajo, la creación del mundo, los israelitas son invitados a abstenerse el mismo día de todo trabajo de índole creativa:

> Los trabajos principales son cuarenta menos uno: sembrar, arar, segar, agavillar, trillar, aventar, seleccionar, moler, cerner, amasar, cocer, esquilar lana, blanquear, rastrillar, teñir, hilar, estirar, hacer dos trencillas, tejer dos hilos, partir dos hilos, anudar, desanudar, dar dos puntadas, rasgar para coser (dos puntadas), cazar un ciervo, matarlo,

> desollarlo, salar [la piel], curtirla, raerla, cortarla, escribir dos letras, raspar [lo escrito] para escribir dos letras, edificar, demoler, apagar, encender, martillar, transportar [algo] de un dominio a otro. Éstos son los trabajos principales; cuarenta menos uno (*Shabbat* 73a).

Sin embargo, la misma tradición rabínica exime de esta prohibición de guardar estrictamente el sábado a tareas humanitarias, como la ayuda en el parto (Talmud de Babilonia, *Shabbat* 128b; Misná, *Shabbat* 18,3), aunque también se juzga de forma negativa a los nacidos en sábado, de los que se dice que morirán en sábado por haberlo profanado al nacer (cf. Talmud de Babilonia, *Shabbat* 156a), al salvamento de otras personas (Misná, *Erub* 4,3) e incluso al rescate de ganado bajo ciertas circunstancias (Talmud de Babilonia, *Shabbat* 128b). Por su parte, el *Génesis Rabbah* 19,3 considera que no hay nada más importante, según la Torá, que conservar la vida humana. Por esta razón, cuando exista la más leve posibilidad de salvar una vida humana se podrán pasar por alto todas las prohibiciones de la Ley (salvo la idolatría, el adulterio y el asesinato). Más aún, el *Midrás de los Diez Mandamientos*, colección del siglo X d.C. de relatos dispuestos en el marco de los diez mandamientos, subraya que incluso los condenados del infierno descansan en sábado (cf. Talmud de Babilonia, *Sanedrín* 65b; *Génesis Rabbah* 11,5):

> Incluso los condenados del infierno descansan durante el sábado. Cuando entra el sábado, el ángel encargado de las almas, cuyo nombre es Dumah, proclama y dice: "Salid del infierno", y los libera para que no sean castigados en sábado. Cuando los israelitas pronuncian la bendición por la salida del sábado, Dumah proclama y dice: "Salid y llegad al reino de las sombras y del caos (Job 10,22) aquellos que no pronunciáis la bendición, pero no los israelitas, que sí pronuncian la bendición" (*Midrás de los Diez Mandamientos*, cuarto mandamiento).

La observancia del sábado era vista como una condición para la alegría y la prosperidad (Is 58,13-14; Jr 17,25.25) y su transgresión como causa de infortunio (Jr 17,27; Ez 22,8.15; Ne 13,18). La Misná condena al transgresor del sábado a la lapidación (*Sanedrín* 7,4), al igual que Nm 15,35-36. Ex 31,14-15 señala que el infractor morirá (sin especificar el cómo) y será extirpado de su pueblo. En el sábado las relaciones jerárquicas desaparecen y todos se hacen iguales en la libertad dada por Dios. Como Mc 2,27, la tradición rabínica también deja claro que

el sábado es para el hombre y no al revés: "El sábado se os da a vosotros, no vosotros al sábado" (*Mekilta* 31,13; III,198). La prohibición de trabajar en sábado no es un rechazo del trabajo. Más bien al contrario, el hecho de que el mismo Dios trabajara al crear implica una valorización positiva del mismo, frente a la visión negativa propia del Próximo Oriente y del mundo greco-romano, que concebía el trabajo como algo propio de esclavos y sirvientes. Por tanto, desde un punto de vista social, el mandamiento del sábado supuso un avance humanitario sumamente beneficioso para los israelitas, al permitírseles descansar y liberarse de sus duras tareas una vez a la semana, además de beneficiar a los esclavos. No obstante, cabe pensar que también podía ser mal vista por algunos comerciantes (e incluso por algunos compradores), que se sentirían perjudicados al tener que abstenerse de sus lucrativas tareas (cf. Am 8,5; Ne 13,15-21). La tradición cristiana del NT presenta a Jesús como el que otorga el auténtico «descanso» (Mt 11,28-30) y la carta a los Hebreos anima a los seguidores de Jesús a entrar en el descanso divino prometido (Hb 4,1-11).

El v. 4 es una introducción similar a la del v. 2, que sirve de introducción a la legislación de las diversas solemnidades de Yahvé. Aquí comienza propiamente el calendario, que concluye en el v. 38 (los versículos siguientes, como ya se ha dicho, serían un añadido posterior). Los vv. 5-22 se centran en los festivales del primer mes, mientras que los vv. 23-36 lo hacen en los festivales del séptimo. La primera fiesta o festival es la Pascua (vv. 5-8), ya descrita en otros pasajes del Pentateuco (Ex 12,1-11; Nm 9,2-4; Dt 16,1-8) y de la que aquí apenas se dice nada, salvo la fecha. El sustantivo *pesaj* (Pascua) aparece 49 veces en la Biblia hebrea, de ellas 4 en plural (2 Cro 30,17; 35,7ss): 34 veces designa el rito de Pascua y 15 a la víctima de Pascua. La etimología bíblica popular relaciona *pesaj* con el verbo *psj* («cojear», «saltar»), indicando que en la décima plaga Yahvé «saltó sobre» o «pasó de largo» las casas en las que dicho rito había sido debidamente observado. Éste es el sentido dado por los LXX, que en Ex 12,23 traduce *pareleúsetai* («pasará de largo»). Otros han querido derivar su etimología del acádico *pasâju* («calmar», «apaciguar») o de una raíz egipcia que significa «golpe». La raíz *psj* está formada por dos homónimos: «cojear», «estar cojo» (2 S 4,4; 1 R 18,26) y «proteger» (Is 31,5). Probablemente este último sea el sentido más adecuado: la Pascua como «protección» de Yahvé hacia su pueblo contra el Destructor (Ex

12,13). El libro de *Jubileos* 49,15b parece compartir este sentido protector: «Será como un recordatorio grato al Señor, y no les alcanzará azote mortal ni golpe en ese año, si celebran la pascua en su momento, todo según su mandamiento». El sentido de «memorial" (*zikkarôn*) con el que se designa a la Pascua en Ex 12,14 es que Dios se acordará de Israel, no que Israel debe recordar las acciones de Dios en su favor (lo mismo se puede decir de la *anamnesis* de Lc 22,19; 1 Co 11,24-25).

Esta fiesta comienza el día catorce del mes primero (v. 5; Ez 45,21) o «Nisán», según el calendario babilónico (cf. Ne 2,1; Est 3,7), llamado antiguamente por el nombre cananeo «Abib» (Ex 13,14; 23,15; 34,18; Dt 16,1) y que se corresponde con los meses de marzo-abril de nuestro calendario. El día bíblico comenzaba por la mañana (cf. Gn 1,5; 19,33-34; Lv 7,15; 22,30; Nm 9,11; 33,3; Jos 5,10; Jc 19,4-9; 1 S 19,11; 28,18-19). El v. 5 especifica que la Pascua tiene lugar «entre dos luces», es decir, a media luz, en el crepúsculo. Sin embargo, la tradición rabínica sitúa la matanza de las víctimas ofrecidas para la Pascua aproximadamente entre las 2:30 ó 3 y las 6 de la tarde (cf. Misná, *Pesajim* 5,1), lo cual no es precisamente a media luz.

El año judío, especialmente durante el período del Segundo Templo, se dividía en 12 meses de 29 ó 30 días, y se basaba en las fases de la luna, de modo que el comienzo del nuevo mes venía determinado por la aparición de la luna nueva. Cada dos o tres años, antes del mes de Nisán, se intercalaba un mes suplementario, conocido como «segundo Adar», para compensar el retraso del ciclo lunar sobre el año solar. El inicio del año cultual se celebraba en primavera (el primero de Nisán). Sin embargo, el Año Nuevo civil tenía lugar en otoño, en el mes de Tisrí. La numeración de los meses comenzaba en primavera, con el mes de Nisán o Abib, al igual que en Babilonia, cuyo calendario probablemente se adoptó en Judá tras la muerte de Josías (609 a.C.), cuando el reino se convirtió en estado vasallo de Babilonia. Por el contrario, el calendario seguido en Qumrán era distinto, pues era solar, pero la *Regla de la Comunidad* no ofrece instrucciones sobre cómo resolver el problema de que en este calendario falten 29 horas, 48 minutos y 48 segundos para ajustarse exactamente al movimiento de la tierra en torno al sol.

El siguiente cuadro muestra, de manera sencilla, el calendario judío lunar e incluye fiestas de origen postexílico no mencionadas en el Pentateuco:

Número del mes	Nombres babilónicos (o cananeos)	Meses solares (nomenclatura actual)	Fiestas contempladas en el Pentateuco (otras fiestas)	Citas del Pentateuco (otras citas)
1	*Nisán* (*Abib*)	marzo-abril	Pascua-Ázimos	Ex 12; 13,3-10; 34, 18; Lv 23,5; Nm 9, 1-14; 28,16-25; Dt 16,1-8
2	*Iyyar* (*Ziv*)	abril-mayo		
3	*Siván*	mayo-junio	Semanas	Ex 34,22; Lv 23, 15-22; Nm 28,26-31; Dt 16,9-12
4	*Tammuz*	junio-julio	Expiación	Lv 16; 23,23-25.
5	*Ab*	julio-agosto	Fiesta del clamor	26-32.33-36.39-43;
6	*Elul*	agosto-septiembre	de trompetas	Nm 29,1-6.7-39;
7	*Tisrí* (*Etanim*)	septiembre-octubre	Tiendas	Dt 16,13-15
8	*Marhesván* (*Bul*)	octubre-noviembre		
9	*Kislev*	noviembre-diciembre	(Dedicación)	(1 M 4,36-59; 2 M 10,1-8)
10	*Tébet*	diciembre-enero		
11	*Sabat*	enero-febrero		
12	*Adar*	febrero-marzo	(Purim)	(Est 9,20-26; 2 M 15,36)

La Pascua, preisraelita en sus orígenes, era un rito de pastores nómadas o seminómadas, mediante el cual trataban de propiciar a los dioses cuando ellos se movían en busca de buenos pastos con agua en primavera para el rebaño. Consistía en el sacrificio de un animal joven para obtener la fecundidad y prosperidad del ganado, a la vez que se pretendía con él ahuyentar a las potencias hostiles o malignas. Actualmente se discute la antigüedad del rito de Pascua, que ha sido comparado con el antiguo rito seminomádico de la *fidya* árabe. El rito de sangre que aquí se realiza está dirigido a conseguir la protección contra el «destructor», *mašjît*, un demonio del desierto. Pero la diferencia fundamental entre el rito árabe y la Pascua es que el primero busca la protección del lugar donde el grupo se va a asentar y el segundo sirve para prepararse para un viaje. Tampoco faltan otros posibles paralelos, como el festival babilónico llamado *Akitu*, que festejaba el triunfo de los dioses sobre sus enemigos (se leía y quizá representaba el poema creacional *Enuma eli?*) y en el que se purificaba el templo con sangre de oveja en un rito llamado *kuppuru* (pala-

bra semejante al hebreo *kippur*, «expiación»). Este festival se celebraba durante los primeros once días del mes de Nisán, y tiene sus raíces en el III milenio a.C., aunque los testimonios actuales proceden del I milenio. Otros autores consideran el *Pesaj-massôt* como un rito de pasaje de estación a estación, quizá de año a año, un festival equinoccial que separaba medio año del otro medio (tal como señalaba también Filón de Alejandría, *Leyes* 2. 151).

Originariamente se celebraba fuera del santuario, sin sacerdote ni altar. La víctima era asada a fuego y no se le podía romper ningún hueso (Ex 12,46; Nm 9,12). El *Libro de los Jubileos* también le da el sentido apotropaico de proteger a los hijos de Israel de sufrir cualquier ruptura de sus huesos (cf. *Jubileos* 49,13-14). Con la sangre del animal se untaban los palos de la tienda (más tarde, las jambas de las puertas), para así alejar amenazas o desastres, verdadero rito protector de peligros. En principio, el rito del sacrificio del cordero no incluía banquete. Al incluirse éste, se comía acompañado de pan sin levadura, de los beduinos, y hierbas amargas (Ex 12,8), hierbas del desierto, no hortalizas. Se cenaba con el atuendo de quien está preparado para una larga marcha: báculo de pastor en mano, lomos ceñidos, sandalias en los pies (Ex 12,11). Era una comida prohibida a los incircuncisos (Ex 12,48). La fiesta se celebraba de noche, noche de luna llena, la más luminosa. En el período postexílico se unió el degüello del animal en el templo con la comida sacrificial en la intimidad de la familia o círculos de amigos en las casas de Jerusalén, dándole así mayor importancia al sacrificio que a la casa. En una de las cartas de la comunidad judía de Elefantina (en el alto Egipto), fechada en el quinto año de Darío (419 a.C.), se señala que la Pascua comienza el 14 del mes de Nisán y que la «fiesta del pan sin levadura» se celebra del 15 al 21 del mismo mes, durante los cuales se comerá pan sin levadura y en los días 15 y 21 no se trabajará ni se podrá beber vino o cerveza.

El sacrificio pascual es igualmente importante para el cristianismo del NT, pero adquiere un sentido nuevo a la luz de los últimos acontecimientos de la vida, muerte y resurrección de Jesús. Casi con toda seguridad, la «última cena» celebrada por Jesús lo fue en el contexto de la Pascua judía (cf. Mc 14,12; Mt 26,17; Lc 22,7). Por su parte, Pablo considera a Jesús crucificado como el «cordero pascual» inmolado y anima a los cristianos a celebrar la fiesta no con levadura vieja hecha de malicia e inmoralidad, «sino con ázimos de sinceri-

dad y verdad» (1 Co 5,7-8). Más aún, el Cristo resucitado es para él «primicia» de todos los que resucitarán (1 Co 15,23). Para Juan (que cita Ex 12,46), Jesús es el auténtico cordero pascual, cuyos huesos no pueden ser quebrantados (Jn 19,36).

Volviendo a Lv 23, a la Pascua le sigue, justo al día siguiente (el 15), la fiesta de los Ázimos o *massôt* (vv. 6-8). El término «fiesta» (*hag*) designa un festival de peregrinación con propósito religioso, y sólo tres celebraciones reciben expresamente este nombre: la fiesta de los Ázimos (Ex 23,14-15; Lv 23,6; Nm 28,17; Dt 16,13), la fiesta de las Semanas (Nm 28,26; Dt 16,10) y la fiesta de las Tiendas (Lv 23,34; Nm 29,12). La fiesta de los Ázimos recibe este nombre por los panes hechos sin levadura, todavía no disponible de la nueva cosecha. Estos panes simbolizaban las prisas de la salida de Egipto (Dt 16,3; cf. Ex 13,8; 23,15). Era una antigua fiesta cananea agrícola de las primicias del campo. Originariamente, señalaba el comienzo de la recolección de la cebada, aunque no faltan quienes cuestionan este origen, al considerar que en el mes de Abib la cebada no está todavía madura para ser recolectada. En esta fiesta, la gente comía pan sin levadura durante siete días y se hacía una ofrenda consistente en una parte de los primeros frutos de la cosecha. Según Ex 12,15, quien comiere pan con levadura durante cualquiera de estos días será excluido de su pueblo (la Misná especifica la pena de azotes; *Makkot* 3,2). Los días primero y séptimo se reunía la asamblea santa del pueblo en el santuario (vv. 7-8; Ex 12,16), pero, según Ex 13,6 (posiblemente una versión más antigua, pues menciona el mes de Abib), sólo se reunía en el séptimo día. Durante estos días de reunión sagrada quedaba prohibido todo trabajo servil, no así el doméstico, como durante el sábado, y todos los días se ofrecía un sacrificio por el fuego (v. 8). Flavio Josefo especifica que el día segundo de los ázimos, es decir, el decimosexto del mes, se participaba por primera vez de los frutos de la tierra (*Antigüedades* III,248-251).

Ambas fiestas, Pascua y Ázimos, eran, por tanto, originariamente distintas, pero su celebración casi simultánea y el hecho de que ambas se convirtieran en una fiesta de peregrinación al templo durante la reforma deuteronomista del rey Josías (621 a.C.; cf. Dt 16,5-8), posibilitaron que se fusionaran en esta época. De hecho, Ez 45,21 prácticamente las identifica. El libro de los *Jubileos* establece ya a la salida de Egipto la orden divina de celebrar la Pascua, primero frente al Tabernáculo y, después, frente al Templo de Jerusalén:

> Cuando entren los hijos de Israel al país del que tomarán posesión, la tierra de Canaán, y planten el tabernáculo del Señor en la tierra de una de sus tribus, vengan a celebrar la pascua en el tabernáculo del Señor hasta que se construya su templo, y a sacrificarla ante el Señor de año en año. Pero cuando esté ya construido el templo en nombre del Señor, en la tierra de su herencia, irán allí y degollarán la víctima pascual por la tarde, al ponerse el sol, a la hora tercera del día (*Jubileos* 49,18-19).

Así pues, estas dos fiestas fueron «historizadas», es decir, contextualizadas en el gran acontecimiento de la liberación del pueblo de Dios cautivo en Egipto, con lo cual recibieron un sentido salvífico: la Pascua se vinculaba a la salida-liberación de Egipto y los Ázimos a la entrada-conquista de la tierra prometida. Además, perdieron su original sentido cíclico (el eterno retorno de las estaciones) y adquirieron un sentido histórico-lineal del tiempo.

El siguiente cuadro presenta los diferentes pasajes del Pentateuco y de los libros históricos donde se describen las relaciones existentes entre la Pascua y la fiesta de los Ázimos:

	Pascua	I	II	Fecha	III	IV	V	VI
Ex 12,1-14	X	X	X	14/1	X			
Ex 12,15-20	X	X	X					
Ex 12,21-27	X	X	X					
Ex 12,29-42	X	X						
Ex 12,43-51	X							
Ex 13 3-10				Abib	X	X		
Ex 23,15; 34,18				Abib	X	X	X	
Ex 34,25; 23,18	X	X						
Lv 23 5-8			X	14/1	X	X		
Nm 9,1-14			X	14/1	X			
Nm 28,16-25			X	14/1	X			
Dt 16,1-8			X	Abib	X	X		
Dt 16,16	X							
Jos 5,10-12			X	14/1	X			
2 R 23,21-23	X							
2 Cro 8,12-13	X							
2 Cro 30,1-27			X	14/2*	X	X		
2 Cro 35,1-19		X		14/1	X	X		
Esd 6,19-22		X		14/1	X	X		

I Señal de sangre en las casas.
II Asociación con la décima plaga.
III Comida de pan sin levadura (sin mencionar durante cuánto tiempo).
IV Fiesta del pan sin levadura (específicamente mencionada).
V Siete días de pan sin levadura.
VI Mención del éxodo.
* : fue un caso excepcional debido a la insuficiencia de sacerdotes santificados.

El v. 9 introduce una nueva sección y, con ella, un nuevo ritual: la ofrenda de la «primera» (*re’šît*, con sentido temporal; cf. Gn 1,1, *b*^{e}*re’šît*, «en el principio») gavilla cuando entren los israelitas en la tierra que Yahvé les dará (v. 10). Se trata de una nueva formulación de la antigua ofrenda de las primicias (cf. Ex 23,19; 34,26), que la Ley de Santidad introduce entre la fiesta de los Ázimos y la fiesta de las Semanas. Tras la fiesta de los Ázimos, «el día siguiente al sábado», se entregaba al sacerdote una gavilla como primicia de la cosecha, quien la balanceaba delante de Yahvé (v. 11; cf. Lv 7,30). Se discute si la referencia al día siguiente del sábado lo es, entonces, a nuestro «domingo» (así parece entenderlo *Jubileos* 15,1, que remonta esta celebración a los tiempos de Abrán), o al día 16 del mes, esto es, el primero siguiente al día 15, que era de «descanso» (vv. 6-7), como lo entendían los fariseos, o si se refiere no a un día, sino a una semana de descanso, o si se trata simplemente de una glosa (en cuyo caso también podrían serlo los vv. 15-16). Sea como fuera, esta ambigüedad quizá se deba en parte al hecho de que la cosecha variaba de región a región, haciendo imposible la señalización de una fecha fija para la ofrenda. Cabe destacar que en este caso es la comunidad la que ofrece las primicias, y no tanto el individuo, como en Nm 15,17-21, donde se prescriben las primicias del pan que éste debe ofrecer en forma de torta. Se trata de algo más que de un ritual de acción de gracias por la cosecha, ya que se busca que la ofrenda «sea bien aceptada» (v. 11), lo que significa que se espera que Yahvé bendiga la nueva cosecha, colmando los graneros de grano y los lagares de mosto (Pr 3,9-10; cf. Ez 44,30).

A la vez se ofrecía en holocausto un cordero de un año sin defecto (v. 12) y una oblación de cereales consistente en dos décimas de efá de flor de harina con aceite (v. 13; cf. Lv 2,1), el doble a la contemplada en Nm 28,13, quizá por tratarse del comienzo de la cosecha o porque acompañaba tanto a la gavilla como al cordero, junto con la libación de un cuarto de *hin* (medio litro) de vino. Las libaciones no son mencionadas en Lv 1-7, aunque sí en Gn 35,14; Ex 29,40; Nm 15,1-16; 2 R 16,13.15. ¿Perdieron acaso importancia tras el exilio, debido en parte a penurias económicas? Algunos autores sugieren que los vv. 12-13 se añadieron para convertir lo que inicialmente era una ofrenda no sacrificial en un sacrificio. Durante esos días, los israelitas no podían comer pan y debían conformarse con espigas tostadas o grano tierno crudo, siendo esto decreto perpetuo de generación en generación allí donde habitasen los israelitas (v. 14; es difícil conjugar aquí la inter-

pretación de que este decreto incluye a las comunidades judías de la diáspora con una teología de la centralización del Templo). Sólo después de ofrecida la primera gavilla, podían los isrelitas comer del fruto de la nueva cosecha (cf. Flavio Josefo, *Antigüedades* III,248-251; Misná, *Menajot* 10,3-4). El libro de los *Jubileos* 6,1-19 vincula esta fiesta con la alianza de Dios con Noé, alianza que tiene lugar a primeros del tercer mes, al igual que la alianza de Dios con Moisés en el Sinaí (Ex 19,1; *Jubileos* 6,1). Noé, tras el diluvio, además de los sacrificios cruentos mencionados en Gn 8,20, le ofrece a Dios ofrendas de cereales y libaciones de aceite y vino (*Jubileos* 6,3).

Los vv. 15-22 se refieren a la fiesta de las primicias o «de la siega» (cf. Ex 23,16) y se celebraba siete semanas después de la fiesta de Pascua y Azimos (50 días después, de aquí el griego Pentecostés, «quincuagésimo»; cf. Tob 2,1; 2 M 12,32; Hch 2,1; 20,16; 1 Co 16,8). Es más conocida como Fiesta de las Semanas (cf. Ex 34,22; Nm 28,26; Dt 16,10; 2 Cro 8,13). Las referencias al sábado en los vv. 15-16 tienen la misma problemática que la de los vv. 10-11. Jos 5,11 señala que los israelitas comieron las «espigas tostadas» al día siguiente de Pascua, por tanto, el 15 de Nisán. Era una fiesta alegre, de origen cananeo, que señalaba el final de la cosecha del trigo. Se presentaban en ella las primicias de la cosecha a la divinidad. En un período posterior, la fiesta de las Semanas se enraiza en la historia de la salvación, al ser asumida por Israel, y pasa a conmemorar la alianza de Yahvé con Israel en el Sinaí, tras un proceso evolutivo no demasiado claro, utilizando la indicación de Ex 19,1, según la cual los israelitas llegaron al Sinaí el tercer mes después de la salida de Egipto, que había tenido lugar a mediados del mes primero. Esta asociación con Ex 19,1 y, por tanto, con la revelación en el Sinaí, hizo que, tras el desastre del 70 d.C. (la destrucción por el general romano Tito del templo de Jerusalén erigido por Herodes el Grande), se conociera a esta fiesta como la Fiesta de la Ley. Por su parte, Dt 26,1-11 asocia la ofrenda de las primicias de «todos los frutos de la tierra», presentada en una cesta al sacerdote, quien la depositará ante el altar de Yahvé (en el templo de Jerusalén), con toda la historia salvífica de Israel resumida en el denominado «pequeño credo histórico» (Dt 26,5b-9). Así quedaban desmitologizadas las antiguas prácticas cananeas que asociaban la fertilidad de la tierra con determinadas divinidades de la fecundidad, y, de esta manera, otorgando a Yahvé todo protagonismo y reconocimiento.

Algunos autores sugieren tres estadios de desarrollo tras la perícopa de los vv. 15-22: 1) El más antiguo (Pre-H_1) representa la ofrenda de las primicias del grano anterior al rey Ezequías, en la que cada granjero ofrecía su ofrenda de elevación en su santuario local; no era una fiesta de peregrinación ni tenía fecha fija. 2) Un interpolador (Pre-H_2) establece la fecha para la ofrenda el primer sábado después de la semana, con el fin de convertirla en un pequeño festival colectivo de peregrinación al santuario local. 3) H reflejaría el punto de vista del santuario de Jerusalén, en tiempos de Ezequías, al complementar el texto, convirtiendo lo que originariamente eran ofrendas individuales en un sacrificio público integrado en el calendario de sacrificos. Obviamente esta cronología no es aceptada por quienes datan a H más tardíamente.

El v. 17 estipula cuáles deben ser las primicias del pan ordinario (fermentado) que deben ofrecerse a Yahvé: dos panes hechos con dos décimas de flor de harina y cocidos con levadura. La Misná especifica que estos panes se amasan y se cuecen separadamente, mientras que los panes de la proposición (cf. Lv 24,5) se amasan separadamente, pero se cuecen de dos en dos (*Menajot* 11,1). No es, por tanto, el producto de la tierra en estado bruto, como el trigo, sino comida preparada. Ya que Lv 2,11 prohibía ofrecer a Yahvé pan con levadura, cabe pensar que los panes eran un don especial destinado finalmente a los sacerdotes. Los vv. 18-19 son una interpolación que convierte esta fiesta agrícola y local, originariamente individual, en una fiesta pública, nacional, de peregrinación al santuario en el que se ofrecían siete corderos de un año, un novillo y dos carneros como holocausto con su oblación (cf. Lv 1-2) y libaciones, un macho cabrío como sacrificio de purificación (cf. Lv 4) y dos corderos de un año como sacrificio de comunión (cf. Lv 3). Flavio Josefo, probablemente mezclando los animales mencionados en Lv 23,18-19 y en Nm 28,27-30, especifica que durante esta fiesta se sacrifican dos corderos, que sirven para la cena de los sacerdotes, tres bueyes para holocausto, y dos carneros y catorce corderos con dos cabritos por los pecados (*Antigüedades* III,253-254). Son «cosas consagradas» a Yahvé (v. 20). Ese mismo día habrá "reunión consagrada" y no se hará ningún trabajo servil; y éste será un decreto perpetuo en todo lugar donde habite Israel (v. 21). Textos esenios de Qumrán (11QT 18,10-13; 21,12; 4QMMT A) indican un ritmo de períodos de cincuenta días, pequeños pentecostés que caen siempre en domingo, cuando se ofrecen el vino

nuevo (mosto) y luego el aceite, también un producto elaborado. Las primicias del pan y del vino quedan, por tanto, vinculadas al ciclo de Pentecostés, con una significación escatológica que es central: comer los frutos del año nuevo representa el nuevo mundo, la nueva creación. El v. 22, quizá otro añadido, prescribe a favor del pobre y del extranjero residente como en Lv 19,9-10. Es de destacar que se incluya una prescripción de índole social en lo que estrictamente es un calendario litúrgico. Una vez más, orden social (en clave de solidaridad) y orden religioso van de la mano. Para los cristianos, Pentecostés es la fiesta de la efusión del Espíritu Santo (Hch 2,1).

Los vv. 23-25 establecen el primer día del séptimo mes como día de «gran descanso» (cf. v. 3) y «conmemoración» (*zikkarôn*) del «clamor de las trompetas» (*t^{e}ru'â*; cf. Nm 29,1). El sentido de «memorial» o «conmemoración» en los textos sacerdotales no es tanto que Israel se acuerde de su Dios y de sus hazañas cuanto que el mismo Yahvé se acuerde de su pueblo y de sus promesas (cf. Nm 10,10). Se celebra en ese día «reunión sagrada» (cf. v. 2; Nm 29,12) y se ofrecerán manjares abrasados a Yahvé, que aquí no se especifican, pero sí en Nm 29,2-5: un holocausto (un novillo, un carnero, siete corderos de un año), una oblación de flor de harina amasada en aceite (tres décimas por el novillo, dos por el carnero y una por cada cordero) y un sacrificio de purificación (un macho cabrío). El sentido de este día no queda especificado en el Pentateuco, pero, a partir del tiempo de los Seleúcidas, esta fiesta se convirtió en el Día de Año Nuevo (*roš haššanâ*; cf. Ez 40,1), aunque ni Filón de Alejandría ni Flavio Josefo lo mencionan como tal. Ne 8,1-12 tampoco menciona esta fiesta como celebración de Año Nuevo. La Misná señala que en Año Nuevo se lee esta misma perícopa del mes séptimo, el primero del mes (*Meguilá* 3,5), y señala cuatro comienzos del año:

> Son cuatro los comienzos del año. El primero de Nisán es el comienzo del año para los reyes y para las fiestas. El primero de Elul es el comienzo del año para el dierzmo del ganado. R. Eliezer y R. Simeón opinan, en cambio, que es el primero de Tisri. El primero de Tisri es el comienzo del año en relación (al cómputo) de los años, a los años de la remisión, a los años del jubileo, a la plantación (de árboles) y a los vegetales. El primero de Sevat es el primero del año en relación a los árboles, según la opinión de la escuela de Samay. La escuela de Hilel, sin embargo, opina que es el quince del mismo mes (*Rosh ha-shaná* 1,1).

Israel entiende que es Yahvé, su Dios, quien determina el destino de su pueblo, de manera análoga a como se entendía el Año Nuevo en Babilonia: los dioses determinaban en dicha fecha el destino de la nación durante el nuevo año. La importancia del séptimo mes estribaba precisamente en el valor dado en la tradición judía al número 7, que simbolizaba perfección o totalidad. A su vez, es un mes escaso en actividades agrícolas, propicio también para otras dos celebraciones: el Día de la Expiación (v. 26) y la fiesta de las Tiendas (v. 39).

Los vv. 27-32, introducidos por la fórmula del v. 26 que abre una nueva sección, y considerados por la mayoría de autores como un añadido tardío, se centran en el día de la Expiación, cuyo ritual se especificó en Lv 16. Literalmente, el texto hebreo dice «expiaciones» (*kippûrîm*; igualmente en Lv 25,9), en plural, una forma de expresar el superlativo en hebreo y que, en este caso, significa que se trata de un día de completa expiación. Se celebra el día décimo del séptimo mes y el noveno del mismo mes debe guardarse descanso de tarde a tarde (v. 32). Es, además, día de reunión sagrada y de ayuno, en el que se ofrecerán manjares abrasados a Yahvé (cf. Sal 35,13; Is 58,3.5; Esd 8,21). Quien no ayune será excluido de su pueblo (v. 29). La insistencia del descanso con la prohibición de realizar ningún trabajo es importante, pues se menciona varias veces (vv. 28ss), hasta el punto de que quien lo incumpla perecerá por obra del mismo Yahvé (v. 30), quizá porque se piensa que ese trabajo se ha podido realizar en la privacidad del hogar sin que nadie se entere. Lv 25,9 ordena tocar las trompetas en este día. Ez 45,18-20 fecha los ritos del Día de la Expiación los días primero y séptimo del primer mes, ¿quizá trasladando al comienzo del nuevo año legal lo que antes se celebraría al comienzo del año, esto es, en septiembre-octubre? En cambio, el Día de la Expiación no es mencionado es Ne 8.

Los vv. 33-36 se centran en la fiesta de las Tiendas o de los Tabernáculos (*sukkôt*; literalmente, de las «cabañas» o «chozas»; cf. Dt 16,13; 31,10; Za 14,16.18-19; Esd 3,4; Ne 8,14-15; 2 Cro 8,13). Comienza el día 15 del séptimo mes (por tanto, cinco días después del Día de la Expiación) y se celebra durante siete días, en los que se ofrecen manjares abrasados a Yahvé, no especificados aquí (ni en el complemento de los vv. 39-43), pero sí en Nm 29,11-39: día por día, incluyendo holocausto, oblación de harina amasada en aceite y sacrificio de purificación, además del holocausto perpetuo, junto con su oblación y liba-

ción. El día primero habrá reunión sagrada y no se hará trabajo servil alguno, y se añade un octavo día (como en Nm 29,35-38 y en Esd 8,18, pero no en Dt 16,15, lo que indica que su inclusión es postexílica), igualmente de reunión sagrada, con ofrecimiento de manjares abrasados a Yahvé (especificados en Nm 29,36-38) y prohibición de trabajo servil alguno (v. 36). Este octavo día es declarado «de asamblea solemne» (*'aseret*; cf. 2 R 10,18-19; Jr 9,1; Jl 1,14; 2,15; Am 5,21). Ésta es también una fiesta agrícola de origen cananeo (cf. Jc 9,27), que indica el fin de la recogida de las cosechas de la tierra (cf. Ex 23,16), particularmente el trigo, la uva y la aceituna, tras las cuales se iba a dar gracias a la divinidad. El texto ugarítico denominado «Amanecer y crepúsculo. El surgimiento de la gracia y belleza de los dioses (1.87)» sitúa este festival después de la cosecha de agosto-septiembre, mientras que el texto ritual denominado RS 1003,50-51 lo fecha el primer día del nuevo mes o nuevo año. Esta fiesta también es conocida en Israel simplemente como «la fiesta» (cf. 1 R 8,2.65; 12,32; 2 Cro 7,8-9; Ne 8,14; Jn 7,37). La fiesta era acompañada de alegría, regocijo, danzas y bailes populares en los campos y viñedos (cf. Dt 12,12.18; 16,11; 27,7; 16,14-15; Jc 21,19-21). No se conoce a ciencia cierta el origen de la misma: si proviene de una fiesta de Año Nuevo o de una fiesta nómada de las tiendas. En tiempos de Flavio Josefo seguía siendo una de las fiestas judías más importantes (*Antigüedades judías* VIII,100).

Los vv. 37-38 concluyen este calendario litúrgico de manera sumarial, señalando que en estas solemnidades deben ofrecerse manjares abrasados a Yahvé, holocaustos y oblaciones, sacrificios de comunión y oblaciones, independientemente de «los (dones) de los sábados de Yahvé» o de cualquier otro tipo de sacrificios (votos u ofrendas voluntarias) que el israelita pueda ofrecer, pero que no suplen a los obligados en dichas solemnidades. No queda claro el motivo por el que no se mencionan los sacrificios de purificación, pero algunos autores sostienen que podrían estar implícitos dentro de los sacrificios de comunión (como quizá también en Lv 17,8; Dt 12,6.11; Jos 22,23.27).

Los vv. 39-43 suponen un complemento añadido con posterioridad relativo a la fiesta de las Tiendas. Las novedades con respecto a los vv. 33-36 son especialmente dos: la de tomar el primer día frutos de los mejores árboles, ramos de palmera, ramas de árboles frondosos y sauces de las riberas (v. 40), y la de habitar durante los siete días de celebración en cabañas como recordatorio de que al salir de Egipto los

israelitas habitaron en tiendas durante su estancia en el desierto (vv. 42-43 cf. Ne 8,15-16). No queda claro el sentido de los ramos (denominados por la tradición rabínica *lulav*; cf. Misná, *Shebuot* 3,8; *Menajot* 3,6; *Me'elá* 3,7), pero puede ser una indicación de que con ellos se levantaron las tiendas en el desierto, aunque finalmente se utilizaban para llevarlos en procesiones jubilosas (cf. 2 M 10,6-8), dando vueltas (una cada día) alrededor del altar (cf. Sal 118,27; *Jubileos* 16,31; Flavio Josefo, *Antigüedades* III,245; Misná, *Sukká* 4,5-6). La misma Misná señala que las plantas que conforman estos ramos son el cidra o limón, la palma, el mirto y el sauce, y que no son válidos si están secos, se han utilizado en cultos idolátricos o proceden de una ciudad apóstata (*Sukkâ* 3,1-8). Puede que el sentido primitivo de habitar en tiendas o cabañas tuviera que ver con la idea de que se pensaba que, en ciertas épocas, especialmente en el paso de un año a otro, los poderes malignos se ponían en actividad y atacaban a las viviendas. Para engañarlos y esquivarlos se pasarían aquellos días bajo techos provisionales. Una interpretación más sencilla entiende que las cabañas eran las que los trabajadores hacían con ramajes en los mismos campos para cobijarse durante las faenas de recolección. Más tarde, la fiesta es asumida por Israel, con un cambio de significado. Se conmemora en ella el paso de los israelitas por el desierto cuando Yahvé los hizo habitar en las chozas, convirtiéndose así en una fiesta de peregrinación al santuario de Jerusalén, de siete (u ocho) días de duración.

La Misná especifica que las cabañas no deben ser excesivamente grandes (más de 20 codos), pues deben mostrar carácter de provisionalidad y no de estabilidad (*Sukkâ* 1,1), pero exime a mujeres, siervos y menores de la obligación de habitar en ellas (*Sukkâ* 2,8). Por tanto, la única estabilidad, firmeza y seguridad que tenía Israel en el desierto, y en la que debía confiar siempre y fundamentalmente, era la ofrecida por el propio Yahvé (cf. Sal 118,8-9). Precisamente, Dt 8,11-16 previene contra cualquier falsa seguridad y engreimiento. Cabe señalar que este complemento legislativo a la fiesta de las Tiendas ha perdido parte de lo que podría llamarse la ilusión utópica del Código Deuteronómico: mientras que en Dt 16,13-14 se invitaba a participar en esta fiesta incluso al levita, al extranjero residente, al huérfano y a la viuda, en Lv 23,42 sólo participan los «naturales de Israel». Por su parte, el Segundo Zacarías le otorgará a esta fiesta cierto carácter escatológico, al convertirla en fiesta obligada de peregrinación y de reco-

nocimiento de la realeza de Yahvé Sebaot, so pena de sufrir sequía, para todas las naciones que otrora atacaron Jerusalén (Za 14,16-17). El Evangelio de Juan coloca precisamente en el contexto de esta fiesta las palabras invitatorias de Jesús a ir donde él para recibir el Espíritu a todos aquellos que tengan sed. La antigua promesa véterotestamentaria de la lluvia para el campo se convierte ahora en la promesa del envío del Espíritu Santo que calma la sed de los hombres (Jn 7,37-39).

El v. 44 concluye el capítulo señalando que Moisés promulgó a los israelitas las «solemnidades de Yahvé» (*mo'adê YHWH*), lo que puede hacer inclusión tanto con el v. 2 como con el v. 4, aunque, casi con toda probabilidad, y ya que el v. 2 es un añadido, originariamente la inclusión fuera con el v. 4.

8. Reglas sobre el Tabernáculo y un caso de blasfemia (24,1-23)

24 1 Dijo Yahvé a Moisés: 2 "Manda a los israelitas que te* trai-
gan para el alumbrado aceite puro de olivas molidas, para
alimentar continuamente la lámpara. 3 Aarón* la preparará fuera
del velo del Testimonio, en la Tienda del Encuentro, para que arda
de continuo ante Yahvé desde la tarde hasta la mañana. Es decreto
perpetuo para todas vuestras generaciones. 4 Él colocará las lámpa-
ras sobre el candelabro puro para que ardan ante Yahvé continua-
mente*. 5 Tomarás flor de harina y cocerás con ella doce tortas, de
dos décimas cada una. 6 Las colocarás en dos hileras, seis en cada
hilera, sobre la mesa pura en la presencia de Yahvé. 7 Pondrás sobre
cada hilera incienso puro*: será para el pan un memorial, manjar
abrasado para Yahvé. 8 Todos los sábados, sin excepción, lo dispon-
drá en presencia de Yahvé de parte de los israelitas, en señal de
alianza perpetua. 9 Será para Aarón y sus hijos, y lo comerán en
lugar sagrado; porque es cosa sacratísima, tomada de los manjares
que se abrasan para Yahvé. Es decreto perpetuo".

10 Había entre los israelitas uno que era hijo de una mujer israe-
lita, pero su padre era egipcio. El hijo de la israelita y un hombre
de Israel riñeron en el campo, 11 y el hijo de la israelita blasfemó y
maldijo el Nombre, y fue llevado ante Moisés. Su madre se llamaba
Selomit, hija de Dibrí, de la tribu de Dan. 12 Lo tuvieron *en custodia**
hasta que se decidiera el caso por sentencia de Yahvé. 13 Y entonces
Yahvé le dijo a Moisés: 14 "Saca al blasfemo fuera del campamento;

todos los que lo oyeron pondrán las manos sobre su cabeza, y toda
la comunidad lo apedreará. 15 Y dirás a los israelitas: Cualquier
hombre que maldiga a su Dios, cargará con su pecado. 16 Quien
blasfeme el Nombre de Yahvé será muerto; toda la comunidad lo
apedreará. Sea extranjero o nativo, si blasfema el Nombre, morirá.
17 El que hiera mortalmente a cualquier otro hombre*, morirá. 18 El
que hiera de muerte a un animal lo indemnizará: vida por vida*. 19
Si alguno causa una lesión a su prójimo, se le hará lo mismo que
hizo él: 20 fractura por fractura, ojo por ojo, diente por diente; se le
hará la misma lesión que él haya causado al otro. 21 El que mate un
animal, indemnizará por él*; mas el que mate a un hombre, mori-
rá. 22 Del mismo modo juzgarás al extranjero que al nativo; porque
yo soy Yahvé vuestro Dios". 23 Habló, pues, Moisés a los israelitas y
sacaron al blasfemo fuera del campamento y lo apedrearon. Los
israelitas hicieron lo que Yahvé había mandado a Moisés.

V. 2 En lugar de «a ti», LXX leen «a mí».

V. 3 Algunos manuscritos hebreos, Pentateuco Samaritano y LXX añaden «y sus hijos», armonizando con Ex 27,21.

V. 4 En lugar de «continuamente», LXX escriben «hasta la mañana».

V. 7 LXX añaden «y sal».

V. 12 Mejor que «detenido» o «en prisión».

V. 17 LXX añaden «y muere».

V. 18 «Vida por vida», traduciendo literalmente, mejor que «animal por animal». Su sentido, además, es así más claro.

V. 21 LXX omiten «el que mate un animal indemnizará por él» y, al final del versículo, en lugar de «morirá», leen «y sin duda morirá».

Estructura del cap. 24

- 24,1: Fórmula introductoria.
- 24,2-9: Leyes acerca del santuario:
  - vv. 2-4: normas concernientes al alumbrado;
  - vv. 5-9: normas concernientes a los panes de la Presencia.
- 24,10-23: Un caso de blasfemia:
  - vv. 10-12: el delito de blasfemia;
  - vv. 13-16: fórmula introductoria (v. 13) y juicio de Yahvé (vv. 14-16);
  - vv. 17-22: ley del talión aplicada alesiones físicas;
  - v. 23: ejecución del blasfemo.

Comentario

Este capítulo rompe el ritmo de los capítulos precedentes, pues súbitamente introduce, por un lado, un conjunto de normas sobre el alumbrado de la Tienda del Encuentro (vv. 2-4) y sobre los panes de la proposición (vv. 5-9), y, por otro, de manera todavía más abrupta, entra en una casuística de carácter religioso y ético ejemplarizada en un caso de blasfemia (vv. 10-23). Esto hace sospechar que el capítulo es fruto de una redacción sacerdotal posterior a la Ley de Santidad.

Los vv. 2-4 tratan sobre el fuego continuo o regular que debe arder en las lámparas del santuario, pero mientras los vv. 2-3 hablan de una sola lámpara, el v. 4 habla de «lámparas», lo que parece indicar que se trate de un versículo redaccional que aclara que las lámparas son varias. La descripción de cómo deben arder es muy similar a la de Ex 27,20-21. La «lámpara» (*ner*) debe arder con aceite «puro» (*zak*; en sentido de «claro», como se aplica a la conducta de Job; cf. Job 11,4) de oliva, producto considerado valioso, como demuestra el hecho de que con él pagara Salomón la ayuda de Jirán, rey de Tiro, en la construcción del Templo (1 R 5,25). La Misná especifica que la aceituna cuyo aceite se utiliza para el candelabro es la recogida de la copa del olivo (*Menajot* 8,4). Se trata de una tarea sacerdotal que debe realizarse siempre, de modo que cada tarde el candelabro de oro puro (cf. Ex 25,31-35) y sus siete lámparas (cf. Ex 25,37-40) ardan «regularmente» (*tamîd*; mejor que «perpetuamente») delante de Yahvé en la Tienda del Encuentro (cf. 1 Sm 3, 3), por fuera del velo del Testimonio. En 1 R 7,49 y Jr 52,19 se mencionan cinco candelabros a la derecha y otros cinco a la izquierda del «Santo de los Santos». Nm 8,1-4 añade que las lámparas han de estar hacia delante. La imagen de la «lámpara» ha servido también para designar al rey David y a su dinastía (2 S 21,15-17; Sal 132,17).

La sección formada por los vv. 5-9 no está desconectada de los vv. 2-4; al contrario, conforman una estructura bien organizada a través de la repetición de palabras clave: «traer» o «tomar» (vv. 2.5), «colocar» o «disponer» (vv. 3.4.8); «regularmente» (vv. 3.4.8); «ante Yahvé» (vv. 3.4.6.8). Los vv. 5-9 se centran en los «panes de la proposición» o «panes del rostro (o presencia divina)» (así denominados en Ex 25,30 y en 1 S 21,6), también conocidos como «panes sagrados» y «pan perpetuo» (Nm 4,7; 1 S 25,5-6) o simplemente «panes colocados (o «de la disposición») en fila» (1 Cro 9,32; Ne 10,34). Son los panes colocados en presencia de Yahvé. Estaban hechos de dos décimas de efá o

de flor de harina y eran colocados en dos filas o hileras de a seis en la mesa de oro puro (cf. Ex 25,23-30). En total, 12 panes, simbolizando las doce tribus de Israel (como también lo simbolizaban las dos piedras de las hombreras del efod del Sumo Sacerdote; cf. Ex 28,12.21), aunque el texto no especifica este detalle, pero sí Flavio Josefo (*Antigüedades* III,142). Los panes se cubrían con incienso (probablemente no directamente sobre ellos, porque más tarde los sacedotes los comían), que servía de «memorial» o «signo» (cf. Lv 2,2.9.16; 5,12; 6,8) y de sacrificio por el fuego (v. 7; cf. Lv 1,7). No queda claro en qué altar se quemaba el incienso, si en el exterior a la Tienda del Encuentro (como señalan Flavio Josefo, *Antigüedades* III,256, y el Talmud de Babilonia, *Menajot* 11,13) o en el interior (hipótesis más probable, como se señala en Qumrán, 11QT 8,11-12). De esta manera se mantenía la costumbre antigua de no quemar los panes, a la vez que de alguna manera se cumplía la mentalidad posterior que exigía que todo sacrificio a Yahvé debía ser quemado (todo o en parte). En principio, los panes no debían ser ázimos (aunque el texto no lo especifica), pero con el tiempo la tradición judía entendió que sí debían serlo (cf. Flavio Josefo, *Antigüedades* III,255-257; Misná, *Menajot* 11,5). El sentido de estos panes no es el de alimentar a la divinidad (como en otras culturas), costumbre de la que se burla Dn 14,1-22, sino de un memorial de alianza perpetua entre Yahvé y su pueblo (de igual manera entendía la teología sacerdotal la circuncisión en Gn 17,13.19, y el sábado en Ex 31,16), el cual debía renovarse cada sábado (v. 8) y servir de alimento en un lugar santo (v. 9; cf. Lv 6,9) para los sacerdotes (cf. 1 S 21,2.7; Mt 12,1-8), ya que era cosa santísima (cf. Lv 2,3.10.18). En el templo hitita de Nerik el pan se cambiaba diariamente y en Babilonia cuatro veces al día. Este ritual de los panes de la presencia se siguió practicando hasta la destrucción del Templo (cf. 1 M 4,51; 2 M 1,8; 10,3; Hb 9,2). En tiempos del Segundo Templo, tras el exilio, los levitas eran los encargados de estos panes (cf. 1 Cro 9,32). Por su parte, mucho tiempo después, Jesús de Nazaret asumió para sí de manera simbólica la imagen de la «luz» y la del «pan». Según el evangelista Juan, él llegó a decir que era «la luz del mundo» (cf. Jn 8,12; 9,15) y «el pan de vida» (cf. Jn 6,35.48), con toda la autoridad divina implícita que conlleva la expresión «yo soy».

Los vv. 10-16, abruptamente presentados, sin ninguna fórmula introductoria, presentan un caso de blasfemia, supuestamente real por los datos y nombres citados. El episodio ha sido introducido por el

redactor de la Ley de Santidad para justificar y fijar la conducta y norma a seguir en casos semejantes. Lo protagonizan dos hombres, uno israelita y otro hijo de una israelita y de un egipcio (¿otra vez Israel y Egipto enfrentados?). La madre del medio-israelita se llamaba Selomit (cf. 1 Cro 3,19; 23,9.18), hija de Dibrí, de la tribu de Dan (v. 11). Este dato no parece casual. Según Jc 18,30, los sacerdotes del santuario local de Dan reclamaban su condición de descendientes de Moisés, por lo que no sería extraño encontrar en este episodio del blasfemo un intento de denigración de semejante reivindicación. Al no ser su padre israelita, cabe suponer que vivía fuera del campamento de Israel (cf. Dt 23,8-9). No se explica a qué se debe la riña que tiene lugar en el «campo» (quizá por el hecho de introducirse en el campamento), pero el caso es que el hijo del egipcio blasfemó contra «el Nombre» (*Šem*), se entiende de Yahvé, maldiciéndolo (*qillel*). La raíz *qll* significa «ser ligero, pequeño, despreciable» y su forma Piel «declarar a alguien ligero», es decir, despreciable, insignificante, sin honor (lo opuesto a *kabôd*, «pesado» en sentido de honor y gloria), y, de aquí, el significado de «maldecir». Al maldecirlo, el sujeto violó el mandamiento de no tomar el Nombre en vano (Ex 20,7; Dt 5,11) ni de blasfemarlo (Ex 22,28). Esto significa que el nombre de Yahvé no debe ser mal utilizado en magias, sortilegios, perjurios o maldiciones. Sin embargo, ninguna de estas citas prescriben ningún tipo de castigo o condena por semejante acto (¿quizá porque se pensaba que nadie se atrevería a profanar el Nombre de Yahvé?), razón por la que se le retuvo «en custodia» (*bammišmar*, mejor que «en prisión», pues las prisiones como tales eran inexistentes en este contexto), esperando adoptar una decisión al respecto o que el asunto se clarificase. Consultado Yahvé, Moisés pronuncia la sentencia de muerte (*môt yûmat*): el infractor será llevado fuera del campamento, los testigos de su blasfemia darán su testimonio imponiendo sus manos sobre él (cf. Lv 16,21; Dn 13,34), en un gesto de exoneración de la propia responsabilidad, y la comunidad, corresponsable solidariamente del mal que pudiera acarrear a Israel la blasfemia cometida y con el fin de evitarlo, lo lapidará hasta morir (v. 16). Los testigos deben denunciar el hecho, de lo contrario se hacen responsables del mismo (cf. Dn 13,34). Probablemente, los testigos serían los primeros en arrojar las piedras (cf. Dt 13,7-11; 17,7). De esta manera, se instaura la lapidación como castigo para el blasfemo (v. 16; cf. 1 R 21,10. 13; Hch 7,58; Misná, *Sanedrín* 7,4-5). La prohibición de pronunciar el nombre de Dios obligó a los escritores hebreos a agudi-

zar el ingenio para buscar nuevas alternativas y crear una serie de denominaciones paralelas que remitían a la divinidad de forma indirecta. Tal es el caso que encontramos en Qumrán, en el *Documento de Damasco* (CD-A), donde *'Alep* y *Lamed* designan el nombre de Dios (*'EL*), y *'Alep* y *Dalet* el de Señor (*'Adonai*):

> [No ju]rará ni por el 'Alep y el Lamed ('El = Dios) ni por el 'Alep y el Dalet ('ADONAY= El Señor), sino por el juramento de los jóvenes, por las maldiciones de la alianza (CD-A 15,1-2).

La tradición rabínica considera muy grave el uso vano del nombre de Yahvé. Así, y como curiosidad, R.A. ben Ezra interpreta de la siguiente manera la gravedad de la violación del mandamiento de Ex 20,7:

> Muchos piensan que emplear el nombre de Dios en vano no es una transgresión. Les demostraré que es más grave que todas las prohibiciones que le siguen. El asesino y el adúltero, que cometen pecados muy graves, no pueden en cualquier momento asesinar ni cometer adulterio, pero quien tiene la costumbre de jurar en vano, puede, en un solo día, pronunciar un número ilimitado de juramentos. Y está tan acostumbrado a este pecado que no advierte que jura. Si tú le reprochas: ¿Por qué has jurado ahora?, jurará que no ha jurado. Antes de pronunciar cualquier frase, jurará, pues esa es su costumbre... Quien jura en falso profana el nombre de Dios públicamente, sin ningún decoro (R.A. ben Ezra, *Comentarios de la Torá*).

La Misná, con el fin de evitar la profanación del Nombre de Yahvé, escribe «el nombre de la Gloria» (*Yoma* 3,8; 6,2). El castigo se aplica tanto al israelita como al extranjero residente (vv. 16.22), como el episodio acaba de confirmar. Esto parece reflejar una época de mucho mestizaje, como fue la de la vuelta del destierro de Babilonia (cf. Ml 2,11; Esd 9,1-2; Ne 13,23-24). El v. 15 parece decir que incluso aquél que blasfeme contra su dios (se supone un no israelta) será también castigado. Las Leyes Asirias Medias especifican que si una mujer blasfema, sólo ella será responsable, y no su marido ni sus hijos (LAM 2). En Mc 3,28-29 (cf. Mt 12,31-32) Jesús estipula que todos los pecados serán perdonados, salvo la blasfemia contra el Espíritu Santo, entendida, especialmente en Marcos, como el rechazo de la gran amnistía y liberación de culpa que Jesús anuncia en nombre de Dios, a la vez que se rechaza blasfemamente la oferta de perdón cuando se difama al portador del Espíritu divino acusándolo de estar endemoniado (cf. Mc 3,30).

Los vv. 17-22 establecen, en principio sin conexión alguna con el episodio del blasfemo, la ley del talión, establecida mucho antes en antiguos códigos, como las Leyes de Lipit-Istar (LL 25) y el Código de Hammurabi. En este último código la ley se aplicaba entre señores del mismo rango en casos de daños físicos o de muerte (CH 196-197, 200, 210), cuando un esclavo moría en manos de otra persona, en cuyo caso debía ser reemplazado por otro (CH 219), y cuando un buey alquilado o confiado a otra persona moría, en cuyo caso debía ser restituido por otro igual (CH 245, 263). En cambio, en caso de daños físicos a un subalterno o a un esclavo, bastaba con una indemnización económica (CH 198-199). Sin embargo, en las más antiguas Leyes de Esnunna (LE 42-48) y Leyes de Ur-Nammu (LU 15-19), sólo se mostraba severidad en los casos de injurias contra el rey y contra los dioses, no en los casos de daños físicos de unos hombres a otros, los cuales se solucionaban mediante pagos. La ley del talión es recogida también en el Código de la Alianza (Ex 21,12-14.20.23-25.33-36) y en el Código Deuteronómico (Dt 19,21), pero es muy discutible que su puesta en práctica fuera fecuente. Se trata de una ley que pretende defender la dignidad de las personas civiles (y no sólo la del rey), a la vez que evitar la venganza de sangre desproporcionada.

Esta ley, que obligaba tanto al israelita como al extranjero residente (v. 22), distinguía dos casos (vv. 17-18.21): en caso de heridas mortales de un animal, hay que restituirlo; en caso de heridas mortales a un «hombre» (*adam*; por tanto, varón o mujer; israelita o extranjero), que finalmente muriese, la pena es la muerte (vida por vida), especialmente en casos de premeditación (cf. Nm 35,16-34). El v. 19 aplica también la ley del talión («se le hará lo mismo que hizo él») a los casos de daños físicos al «prójimo» (*'amît*, es decir, a la persona a la que se conoce o con la que se tiene cierta relación) en los que no se produzca muerte. En tales casos, el «hombre» (otra vez *'adam*, ampliando la casuística a cualquier ser humano, no sólo el prójimo del v. 19) recibirá fractura por fractura: ojo por ojo, diente por diente (v. 20). El término «fractura» (*šeber*) parece ser un término más amplio y genérico que los matizados «quemadura» (*k^ewîyyâ*) y «cardenal» (*jabûrâ*) incluidos en la ley del talión de Ex 21,25. No obstante esta reciprocidad en los daños físicos, Flavio Josefo incluye la excepción de que el mutilado prefiera ser compensado con dinero en lugar de que su mutilador sufra la misma suerte (*Antigüedades* IV,280). Parece que hay un orden en la gravedad de cada caso, pre-

sentándose de menos a más: hombre herido, animal muerto y hombre muerto. Gn 9,5-6 justifica la aplicación de la pena de muerte al asesino «porque a imagen de Dios hizo Él al hombre». El v. 21 es un sumario de los vv. 17-18. El v. 22 subraya que se trata de «una (misma) ley» para los israelitas y para los extranjeros residentes.

El v. 23, que parece la continuación lógica del v. 16 (interrumpido por los vv. 17-22), concluye el episodio del blasfemo con la ejecución de la condena y su lapidación, cumpliendo así los israelitas lo ordenado por Yahvé a Moisés.

9. Año Sabático y Jubilar (25,1-55)

25 1 Dijo Yahvé a Moisés en el monte Sinaí: 2 “Di a los israelitas:
Cuando hayáis entrado en la tierra que yo voy a daros, la tie-
rra tendrá también su descanso en honor de Yahvé. 3 Seis años sem-
brarás tu campo, seis años podarás tu viña y cosecharás sus frutos;
4 pero el séptimo año será de completo descanso para la tierra, un
sábado en honor de Yahvé: no sembrarás tu campo, ni podarás tu
viña. 5 No segarás los rebrotes de la última siega, ni vendimiarás los
racimos de tu viña sin podar. Será año de descanso completo para
la tierra. 6 La tierra, incluso en su descanso, os alimentará a ti, a tu
siervo, a tu sierva, a tu jornalero, a tu huésped. que residen junto a
ti. 7 Todo lo que produzca proporcionará alimento también a tus
ganados y a los animales salvajes.
8 Contarás siete semanas de años, siete por siete años; de modo
que las siete semanas de años sumarán cuarenta y nueve años. 9 El
mes séptimo, el día diez del mes, harás resonar el estruendo de las
trompetas*; el día de la Expiación haréis resonar el cuerno por toda
vuestra tierra. 10 Declararéis santo el año cincuenta, y proclamaréis
por el país la liberación para todos sus habitantes. Será para voso-
tros un jubileo; cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regre-
sará a su familia. 11 Este año cincuenta será para vosotros año jubi-
lar: no sembraréis, ni segaréis los rebrotes, ni vendimiaréis la viña
sin podar, 12 porque es el año jubilar, que será sagrado para vosotros.
Comeréis lo que el campo dé de sí. 13 En este año jubilar recobraréis
cada uno vuestra propiedad. 14 Si vendéis* algo a vuestro prójimo o
le compráis algo, que nadie perjudique a su hermano. 15 Comprarás
a tu prójimo atendiendo el número de años transcurridos después

del jubileo; y en razón del número de años de cosecha que quedan,
te fijará él el precio de venta: [16] a mayor número de años, mayor será
el precio de la compra; cuantos menos años queden, tanto menor
será su precio, porque lo que él te vende es el número de cosechas.
[17] Ninguno de vosotros perjudique a su prójimo. Y teme a tu Dios,
porque yo soy Yahvé, vuestro Dios.

[18] Cumplid mis preceptos, guardad mis normas* y ponedlas en
práctica; así viviréis seguros en esta tierra. [19] Y la tierra dará su fruto,
y comeréis hasta saciaros; y habitaréis seguros en ella. [20] Si pregun-
táis: ¿Qué comeremos el año séptimo, si no podremos sembrar ni
cosechar nuestras mieses? [21] Yo os mandaré mi bendición al año
sexto, de modo que producirá para tres años. [22] Cuando sembréis el
año octavo, seguiréis todavía comiendo de la cosecha anterior. Hasta
que llegue la cosecha del año nono, seguiréis comiendo de la anterior.

[23] La tierra no puede venderse a perpetuidad, porque la tierra es
mía, y vosotros sois extranjeros y huéspedes para mí. [24] En todo terre-
no de vuestra propiedad concederéis derecho a rescatar la tierra. [25] Si
se empobrece tu hermano* y vende parte de su propiedad, su parien-
te más cercano vendrá y rescatará lo vendido por su hermano. [26] Y si
uno no tiene pariente cercano, pero adquiere por sí mismo recursos
suficientes para el rescate, [27] descontará los años pasados desde la
venta y abonará al comprador la diferencia; así recobrará su propie-
dad. [28] Pero si no obtiene lo suficiente para recobrarla, la propiedad
vendida quedará en poder del comprador hasta el año jubilar, y en el
año jubilar quedará libre; y volverá a propiedad del vendedor. [29] Si
uno vende una vivienda en ciudad amurallada, su derecho a resca-
tarla durará hasta que se cumpla el año de su venta; un año entero
durará su derecho de rescate. [30] Si no ha sido rescatada dentro de un
año entero, la casa situada en ciudad amurallada será a perpetuidad
para el comprador y sus descendientes y no quedará libre en el año
jubilar. [31] En cambio, las casas de las aldeas sin murallas que las rode-
en serán consideradas como propiedades rústicas: gozarán de dere-
cho de rescate y en el año jubilar quedarán libres. [32] En cuanto a las
ciudades de los levitas, a las casas de las ciudades de su propiedad,
los levitas tendrán derecho de rescate perpetuamente. [33] Si no* se res-
cata algo perteneciente a un levita, lo que se haya vendido, si es una
casa en una ciudad de su propiedad, quedará libre en el año jubilar;
porque las casas de las ciudades de los levitas son su propiedad en

medio de los israelitas. [34] Los campos que rodean sus ciudades no pueden venderse, pues son su propiedad para siempre. [35] Si un hermano tuyo se empobrece y le tiembla la mano en sus tratos contigo, lo mantendrás como* extranjero o huésped, para que pueda vivir junto a ti. [36] No tomarás de él interés ni recargo; antes bien teme a tu Dios y deja vivir a tu hermano junto a ti. [37]No le darás tu dinero con interés ni le darás tus víveres con recargo. [38] Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saqué de la tierra de Egipto, para daros la tierra de Canaán y ser vuestro Dios. [39] Si un hermano tuyo se empobrece en sus asuntos contigo *y se vende a ti, no le impondrás trabajos de esclavo; [40] estará contigo como jornalero o como huésped, y trabajará junto a ti hasta el año del jubileo. [41] Entonces saldrá libre de tu casa*, él y sus hijos con él, y volverá a su familia y a la propiedad de sus padres. [42] Porque son siervos míos, a quienes yo saqué de la tierra de Egipto; no han de ser vendidos como se vende un esclavo. [43] No serás tirano con él, sino que temerás a tu Dios. [44] Los siervos y las siervas que tengas, serán de las naciones que os rodean; de ellos podréis adquirir siervos y siervas. [45] También podréis comprarlos entre los hijos de los huéspedes que residen en medio de vosotros, y de sus familias que viven entre vosotros, es decir, de los hijos que hayan tenido en vuestra tierra. Ésos pueden ser vuestra propiedad, [46] y los podréis dejar en herencia a vuestros hijos después de vosotros, como propiedad perpetua. A éstos los podréis tener como siervos*; pero tratándose de vuestros hermanos, los israelitas, uno no tratará a su hermano con dureza. [47] Si el extranjero o huésped que mora contigo adquiere bienes, y un hermano tuyo se empobrece en asuntos que tiene con él, y se vende al extranjero que mora contigo, o a algún descendiente* de la familia del extranjero, [48]después de haberse vendido le quedará el derecho al rescate: uno de sus hermanos lo rescatará. [49]Lo rescatará su tío paterno, o el hijo de su tío, o algún otro pariente cercano dentro de su familia, o, si llegaran a alcanzarle sus propios recursos, él mismo se podrá rescatar. [50]Contará con su comprador los años desde el año de la venta hasta el año jubilar; y el precio se calculará en proporción a los años, valorando sus días de trabajo como los de un jornalero. [51] Si faltan todavía muchos años, en proporción a ellos devolverá, como precio de su rescate, una parte del precio de venta. [52] Si faltan pocos años hasta el jubileo, se hará el cálculo en proporción a ellos, y lo pagará como rescate, [53]como un jornalero que se ajusta año por año. No permitas que se le trate con**

dureza ante tus propios ojos. [54] Si no es rescatado por otros, quedará libre el año del jubileo, él y sus hijos con él. [55] Porque a mí es a quien pertenecen como siervos los israelitas; siervos míos son, a quienes yo he sacado del país de Egipto. Yo, Yahvé, vuestro Dios".

V. 9 LXX añaden «por toda vuestra tierra», como al final del versículo.

V. 14 Pentateuco Samaritano lo tiene en singular: «vendieres».

V. 18 LXX añaden «todos» junto a «preceptos» y «normas».

V. 25 LXX añaden «que está contigo».

V. 33 Leyendo «no se rescata» con Vulgata y en forma condicional. El texto hebreo dice «rescata». Otras traducciones y comentarios mantienen el original hebreo.

V. 35 El texto hebreo no dice «como», pero LXX y Vulgata lo incluyen en su traducción para darle un mejor sentido.

V. 39 «Y se vende a ti», mejor que «y tú lo compras», traduciendo literalmente *w*^{e}*nimkar lak*.

V. 41 En lugar de «de tu casa», LXX traducen *te aphesis* («en Jubileo»).

V. 46 LXX omiten «los podréis tener como siervos».

V. 47 LXX omiten «o a algún descendiente».

Estructura del cap. 25

- 25,1: Fórmula introductoria.
- 25,2-22: Normas concernientes al Año Sabático y al Año Jubilar:
  - vv. 2-7: normas concernientes al Año Sabático;
  - vv. 8-17: normas concernientes al Año Jubilar;
  - vv. 18-19: exhortación a cumplir la ley;
  - vv. 20-22: cuestiones complementarias al Año Sabático.
- 25,23-34: Normas concernientes a la redención de la propiedad:
  - vv. 23-28: sobre el derecho de rescate de las tierras;
  - vv. 29-31: sobre el derecho de rescate de las casas;
  - vv. 32-34: sobre el derecho de rescate de las casas de los levitas.
- 25,35-38: Normas concernientes a los préstamos:
  - v. 35: norma general;
  - vv. 36-38: prohibición de intereses.
- 25,39-55: Normas concernientes a la redención de esclavos:
  - vv. 39-43: en caso de un israelita que se vende a otro en pago de deudas;
  - vv. 44-46: sobre la posesión de esclavos extranjeros;
  - vv. 47-55: en caso de un israelita que se vende a un extranjero en pago de deudas.

Comentario

El cap. 25 es uno de los capítulos del Levítico más interesantes y sugerentes desde el punto de vista de la ética socio-económica. En su conjunto, la Biblia (y, particularmente en lo que a este comentario atañe por proximidad, el Pentateuco) muestra gran interés en preservar la independencia del pequeño agricultor frente a las deudas acumuladas, problemática de la que se hace eco Lv 25. Seguramente Ex 21 contenga la versión más antigua acerca de la misericordia hacia los endeudados, y la versión de Dt 15 fuera una revisión posterior de tiempos de la monarquía con la intención de hacerla más practicable. Lv 25 unificaría ambas versiones (aunque algunos creen que esta versión es anterior a la de Dt 15). Sin embargo, la ley del Jubileo de Lv 25, aunque pueda recoger tradiciones más antiguas, probablemente sea una compleja elaboración postexílica de la Ley de Santidad, como refleja el hecho de que a lo largo del capítulo se encuentren tres estilos distintos: leyes en tercera persona del singular o estilo impersonal (vv. 26-34.41-42.48-53a.54), leyes en segunda persona del singular (vv. 3-9a.14a.15-16.17b.25.35-37.39-40.43-44a.46b.47.53) y material de índole parenético y legal en segunda persona del plural (vv. 2.9b-13.14b.17a.38.44b.45.46a. 55b). Los autores de este código participan del concepto de la misión de Israel afirmada en Ex 19,5-6, según la cual toda la legislación del Sinaí es para que el Israel postexílico se comporte como una comunidad santa, distinta de todas las naciones, ejerciendo la función sacerdotal entre ellas y siendo modelo de sociedad justa en el mundo. Hoy día se acepta que el compilador exilíco de Lv 25 pretendía con él demandar la restauración de las tierras de Judá a las familias (más que a los individuos) que volvían del exilio. Este es el ideal social y económico que quiere proyectar Lv 25.

El v. 1 sitúa, por primera vez en una de las fórmulas introductorias del Levítico, las palabras de Yahvé a Moisés en el monte Sinaí, aunque en Lv 7,38 ya se señalaba que las leyes sobre los sacrificios de Lv 1-7 fueron promulgadas por Yahvé a Moisés en el desierto del Sinaí. La palabra Sinaí volverá a aparecer en Lv 26,46 (versículo con el que Lv 25,1 hace inclusión) y en Lv 27,34 (el final del libro). La mención del lugar de la manifestación teofánica de Yahvé (cf. Ex 19,16-25) otorga mayor autoridad a las leyes enunciadas, a la vez que recuerda el hecho de la reciente liberación de Israel. De la libertad y de la liberación trata precisamente este capítulo.

Los vv. 2-7 reclaman el derecho de la tierra a un «completo descanso» (*Šabbat Šabbatôn*, v. 4; cf. Lv 23,3.32) cada siete años. Se podrá trabajar la tierra seis años seguidos, pero durante todo el séptimo deberá descansar, lo que significa que en ese tiempo toda actividad agrícola queda prohibida, incluidas las actividades relativas a los viñedos (vv. 4-5). Se trata del «sábado de la tierra» (v. 6). Sin embargo, todos los habitantes de Israel, sin excepción alguna, pueden alimentarse de lo que, de manera natural y espontánea, produzca la tierra en ese año (vv. 6-7). Los ecos del mandamiento sobre el sábado (Ex 20,8-11; Dt 5,12-15) son evidentes, pero también lo es el reflejo de una práctica común en la antigüedad (por ejemplo, en el mismo Ugarit), consistente en dejar descansar la tierra cada cierto tiempo con el fin de evitar su agotamiento (el barbecho). Cabe pensar que, ya que no se especifica desde qué momento se contaban los años (¿variaba dependiendo del comienzo de posesión de la tierra por un hombre?), no en todo el territorio se establecía a la vez este descanso, permitiéndose de esta manera el abastecimiento a la población, pero el texto da a entender que este descanso se aplicaba a la vez en toda la tierra de Israel. Obviamente, se trata de una presentación idealizada y absoluta de esta normativa. De alguna manera, el séptimo año Israel volverá a recordar (si no revivir) su época seminomádica, desprovista de seguridades, previa al asentamiento en Canaán. El Código de la Alianza en Ex 23,10-11 ya había recogido esta normativa, pero desde un ámbito estrictamente social y asistencial, ya que su finalidad era el alimento de los pobres de Israel y de los animales salvajes (la pregunta es obvia: ¿y de qué comían los pobres durante los otros seis años?). Sin embargo, la Ley de Santidad reduce esta función social, pues, aunque la extiende generosa y explícitamente a los siervos (se entiende, no israelitas, como en los vv. 44-46) y a los extranjeros residentes, incluye en ella al dueño de la tierra y a los que la trabajan (vv. 6-7), con lo que el avituallamiento de los pobres (a los que los vv. 6-7 no mencionan, pero Flavio Josefo, *Antigüedades* III,281, y Misná, *Shebi* 9,8, consideran implícitos) se reduce. Más aún, desplaza a un segundo término esta función social al otorgar una mayor solemnidad religiosa al Año Sabático, ya que lo convierte en «un sábado (descanso) a (en honor de) Yahvé» (*šabbat laYHWH*, v. 4), recordando de esta forma que el Dios de Israel es el dueño y señor de la tierra (v. 23). No es casual que la palabra *šabbat* aparezca siete veces a lo largo de los vv. 2-7, como tampoco lo es que el número siete aparezca mencionado

siete veces a lo largo de Lv 25 (vv. 4.8(4x).9.20). La cifra siete señala plenitud, con lo que el descanso debe ser total.

En Dt 15 se menciona un Año Sabático, que no está relacionado con el descanso de la tierra, sino con la remisión de las deudas de los israelitas (Dt 15,1-11) y con la liberación de los israelitas esclavos (Dt 15,12-18). Algunos autores consideran significativo que esta legislación deuteronómica enfocada a una sociedad más justa e igualitaria llegara tarde, justamente cuando Israel estaba a punto de perder su tierra con las invasiones asiria primero y babilónica después, culminadas con el exilio babilónico (589-539 a.C.). Otros opinan que fue precisamente la aplicación de estas leyes llevadas a cabo por Jeroboán II en el 751 a.C. en Israel, y en Judá por Ezequías en el 716/715 a.C. y Josías hacia el 621 a.C., lo que facilitó la invasión y dominación extranjera, al producirse un debilitamiento interno en la sociedad, debilitada y dividida por unas leyes muy fraternales pero impuestas a la fuerza por estos monarcas.

Quizá por esta misma razón, la legislación sacerdotal elaborada tras el destierro perdió gran parte de esa utopía social y, aunque mantiene algunas de las reformas sociales, lo hace con matices, como es el caso precisamente de Lv 25,1-7, texto que ha perdido la vieja finalidad de eliminar la pobreza de Israel, junto con las previsiones de la versión deuteronómica para que fuera eficaz, y que confía demasiado en la providencia, limitándose a dejar el séptimo año la tierra en descanso para que los siervos, extranjeros y animales se alimenten de lo que por sí sola produzca. Como demuestran otros textos claramente postexílicos, el cumplimiento del Año Sabático era muy difícil, sobre todo en momentos de crisis económica (cf. Lv 26,34-35; Jr 34,14; Ne 10,32; 2 Cro 36,21; 1 M 6,49-54). La Misná prohibía durante el Año Sabático la utilización medicinal, como cataplasma, de todo aquello que fuera propio de la comida humana (*Shebiit* 8,1), e incluso llega a denunciar el comercio y tráfico de los productos de este año (*Sanhedrín* 3,3).

A continuación se describe el Año Jubilar (vv. 8-17), que no es mencionado ni en el Código de la Alianza, ni en el Código Deuteronómico, ni en los profetas preexílicos. Tampoco lo es en el judaísmo del Segundo Templo, aunque sí en Filón de Alejandría (*Leyes* 2,287-290), en Flavio Josefo (*Antigüedades* III,281-282) y en la más tardía Misná. En Nm 36,4 se alude a la devolución de las tierras, pero se refiere a los

bienes heredados por el correspondiente clan, cuando no hay herederos varones, y no al Año Jubilar. La palabra «Jubileo» es la traducción española del latín *jubilum* («júbilo, alegría»). El hebreo *yôbel* significaba originariamente «carnero» y después «cuerno del carnero», que se usaba como trompeta (cf. Ex 19,13; Jos 6,5; aunque el v. 9 utiliza el término *sôpar*-cuerno) para anunciar algo importante, como el Año Jubilar en este caso, el día décimo del séptimo mes, el Día de la Expiación (v. 9). La expresión parece indicar que el mes de Nisán (marzo-abril) era el primer mes, como en la Pascua de Ex 12,2, y el décimo día del séptimo mes (el de Tisrí) es en Lv 16 expresamente declarado Día de la Expiación. De esta manera el Año Jubilar comienza con el día más solemne del año, cuando todo Israel recibe el perdón de sus pecados, de modo que perdón y libertad van unidos. La Misná equiparaba el Año Jubilar al año nuevo, en cuanto al toque del cuerno y en cuanto a las bendiciones (*Rosh ha-shaná* 3,5).

El Jubileo es declarado en el v. 8 como un año «siete por siete» y en el v. 20 tiene un claro carácter de barbecho, aunque no se especifica si «por el pobre» o «por Yahvé». Pero el v. 10 llama al Jubileo «el año cincuenta», no quedando claro por tanto si es durante o después del año cuarenta y nueve. La explicación de algunos expertos de que el Año Jubilar sería un año muy corto de sólo 49 días de duración, intercalado en el séptimo mes del año cuarenta y nueve, no es convincente y parece muy forzada (hasta el punto de que traducen el v. 8: «Debes contar siete ciclos de años sabáticos, esto es, siete años siete veces, y los cuarenta y nueve días de los siete ciclos de años sabáticos serán para ti un año»). Algunos autores plantean la dificultad, de índole socio-económica, de que si, por un lado, el Año Jubilar era distinto del Año Sabático, y si, por otro, realmente tenía lugar el año cincuenta, eso significaba que habría dos años sabáticos de la tierra seguidos, lo que acarrearía graves repercusiones sociales y económicas para el país. Por esta razón, sugieren que el Año Jubilar sería realmente el cénit de un Año Sabático, el que coincide con el año cuarenta y nueve (y no el cincuenta). El Jubileo sería un año litúrgico que transcurría desde el otoño del año cuarenta y nueve hasta la primavera del año siguiente (el cincuenta), que se contaría como primer año después del Jubileo, de modo que éste coincidiría parcialmente con dos años civiles. De esta manera, el Año Jubilar y el Sabático correspondiente al año cuarenta y nueve se solaparían, evitándose así

dos años seguidos de barbecho. El hecho de que los vv. 20-22 se pregunten de qué comerán los israelitas durante el séptimo año, pero no durante el octavo o durante dos años seguidos de barbecho, avalaría esta hipótesis.

La referencia inequívoca a que el Año Jubilar es el año cincuenta (vv. 10-11) no sería necesariamente precisa, pues en ocasiones la numeración hebrea incluía los números primero y último de una serie, de modo que, en este caso, el número cincuenta bien pudiera designar una suma efectiva de cuarenta y nueve (con otras palabras, el año primero sería el Año Jubilar anterior, y si a éste le sumamos otros cuarenta y nueve días, nos sale el año cincuenta). Más aún, si las «setenta semanas» (490 años) de Dn 9,24, tras las cuales se producirá la liberación de Jerusalén del dominio babilónico, cabe entenderlas como el equivalente a diez jubileos, significaría que el texto de Daniel avalaría la hipótesis de que el Año Jubilar es el cuarenta y nueve y no el cincuenta. De forma similar, el *Libro de los Jubileos* entiende que el Año Jubilar se celebraba cada cuarenta y nueve años, y no cada cincuenta (cf. *Jubileos* 4,29; 10,16). En Qumrán los festivales de los primeros frutos venían delimitados por ciclos de siete semanas, que terminaban el día siguiente al sábado (cf. 11QT 18,12; 21,13-14). Pese a que la mayoría de autores recientes se inclina por esta interpretación o por otras similares, no faltan quienes defienden que el Año Sabático y el Jubilar son distintos, apoyándose en Filón de Alejandría (*Leyes* 2,287-290) y en Flavio Josefo (*Antigüedades* III, 281-282), quienes mencionan dos años seguidos.

Lo específico del Año Jubilar se describe en el v. 10, en el que dicho año es calificado, en primer lugar, como *d^erôr* («liberación»; los LXX traducen *aphesis*) de la deuda, y, en segundo lugar, como una reposición de la tierra perdida por una venta forzada. Lo que se restituye es principalmente esta porción de tierra, que debería permanecer por siempre como «propiedad» o «posesión» (*'ajuzzâ*) del clan familiar (*mišpajâ*, el círculo de los parientes sanguíneos, en el sentido más amplio, con derecho a propiedad de tierras), a la que cada hombre puede regresar. Algunos comentaristas señalan que el término hebreo *'ajuzzâ* tiene, más que el sentido de propiedad permanente, el de «posesión», porque generalmente se aplica a la tierra que los israelitas conquistan, toman o les es dada temporalmente (cf. Gn 47,11). De esta forma, en el v. 10 adquiriría un sentido teológico, pues sólo Yahvé

permite que la tierra que otorga a Israel se convierta en su «propiedad» para siempre (*najalâ*; cf. Nm 27,7; 32,32).

Más importante es el término *d*^{e}*rôr*. Éste proviene del acádico *durâru/andurâru*, expresión que designa la liberación de cargas para todos los habitantes de la tierra que los reyes babilónicos proclamaban en determinadas ocasiones, y que consistía en la devolución de las propiedades patrimoniales a su primer poseedor. Cabe señalar que el término sumerio *amargi* («retornar a la madre») puede ajustarse bien al sentido de *d*^{e}*rôr* dado en el v. 10, como la vuelta a la madre tierra o a la familia madre. En general, aunque de manera irregular, ya que dependía de situaciones de urgencia y desequilibrio económico, los reyes de Mesopotamia (y quizá también los hititas) podían proclamar un *mišnarum* («[mantener] el buen orden existente») o edicto real que condonaba deudas, suspendía el pago de impuestos, liberaba esclavos por deudas, devolvía las tierras de las que se habían apoderado los acreedores y llevaba a cabo reformas económicas de otro tipo. Se trataba de procesos muy largos, como muestra el edicto del sucesor de Hammurabi, su hijo Samsu-iluna (1749-1712 a.C.), cuyo cumplimiento fue concluido por Ammi-saduqa (1646-1626 a.C.). Las Leyes de Esnunna estipulaban que una casa no podía volver a venderse por segunda vez sin antes dar al propietario original (quien se vio obligado a venderla en caso de quiebra) la oportunidad de volver a comprarla (LE 39). Pero en ningún caso se trata de auténticos paralelos al Año Jubilar israelita, entre otras razones porque éste se suponía en fecha fija y periódica. Además, Lv 25,10 sólo contempla la devolución de las tierras supuestamente perdidas por deudas, pero no explícitamente la liberación de esclavos (aunque sí la nebcionan Lv 25,40 y la Misná, *Qiddushin* 1,2). Los vv. 11-12 hacen hincapié en que el Año Jubilar es un año «sagrado», «santo» (v. 12), y recogen las prácticas propias del Año Sabático (cf. vv. 4-7): prohibición de toda siembra, siega y vendimia, aunque luego se permita la recogida de los frutos espontáneos de la tierra como fuente de alimento.

Los vv. 13-17 repiten (v. 13) y amplían (vv. 14-17) lo dicho en el v. 10. La compraventa de tierras queda convertida en una especie de arriendo, y su precio se ajustaba al número de años o cosechas desde el momento de la compraventa hasta el año del Jubileo más próximo, evitándose así por ambas partes cualquier perjuicio (v. 14; verbo *ynh* [Hifil], «perjudicar», y en Ezequiel, «oprimir»; cf. Ez 18,7.12.16;

22,7.29; 45,8; 46,18). El término «prójimo» (*'amît*) se refiere al israelita (cf. Lv 18,20; 19,17). Esta ley del retorno de la tierra subraya firmemente el carácter inalienable de las posesiones familiares, procurando así evitar los abusos de los poderosos (como, por ejemplo, el contemplado en el episodio de la viña de Nabot; cf. 1 R 21,1-24). Según la Misná, y precisamente porque Lv 25,15 dice «años» (por tanto, más de uno), no debe consagrarse ningún campo heredado cuando falten menos de dos años para el Año Jubilar ni redimirlo cuando ha pasado menos de un año desde el jubileo (*Arajín* 7,1; 9,1). Los rabinos discutían, decantándose unos a favor y otros en contra, si la parte del primogénito, lo que heredan el marido de su mujer o el levir de la esposa de su hermano y los regalos, debían o no retornar al propietario originario en el Año Jubilar (cf. Misná, *Bejorot* 8,10). El v. 17 exhorta a evitar que se perjudique al «prójimo», entendido éste como el compatriota (de igual manera que en el v. 14), y, a su vez, a temer a Dios. El «temor de Yahvé» (*yir'at yhwh*) está íntimamente ligado, aunque no exclusivamente, a la literatura sapiencial. Es sinónimo de reverencia y respeto, no de miedo o terror. Significa el reconocimiento del señorío y soberanía de Dios sobre todo y sobre todos, la confesión de su grandeza y transcendencia por encima de toda realidad y acontecimiento. De esta forma, el v. 17 refuerza considerablemente la exigencia de cumplimiento de esta ley.

Los vv. 18-19 son una exhortación a cumplir los preceptos y normas de Yahvé, a cuyo cumplimiento fiel se asocia tanto la vida segura (se entiende frente a los enemigos; cf. Dt 12,10; Jc 18,7-8) como la fertilidad autárquica de la tierra. Estas promesas se detallan en Lv 26,3-13 y Dt 28,1-14. Los vv. 20-22 intentan responder, desde una óptica más providencialista que pragmática, a la cuestión sobre la alimentación durante el séptimo año, bien sea en sentido estricto el sabático (ya que sólo se habla del año séptimo) o el jubilar, ya que aquí no parecen distinguirse: la alimentación será posible gracias a las abundantes cosechas de los seis años anteriores (particularmente el sexto), fruto de la bendición (*b^{e}rakâ*) de Yahvé, de las que los israelitas podrán alimentarse durante tres años, incluidos el octavo, correspondiente a la replantación, y el noveno, correspondiente a la nueva cosecha (los que distinguen el Año Sabático del Jubilar entienden que los tres años se refieren a estos dos y al de la nueva siembra). Esta confianza en la extraordinaria bendición divina sobre la cosecha del

sexto año recuerda de algún modo al episodio del maná en el desierto, especialmente cuando la ración de maná se duplicó durante el día sexto con el fin de que sirviera de alimento para el sábado (cf. Ex 16,22-30). Por su parte, Ez 46,16-17 e Is 61,1-3, obra de profetas del destierro, se refieren a un año de emancipación, pero contemplado en clave escatológica, como una visión de esperanza para el futuro.

Actualmente se discute la naturaleza práctica y la antigüedad del Año Jubilar. Por influjo del estudioso R. North, entre otros, un amplio grupo de autores y comentaristas considera muy discutible (y, por tanto, improbable) la historicidad real de la práctica del Jubileo, el cual representaría más bien un ideal utópico de la época del exilio. No obstante, no faltan recientemente voces que sostienen que el origen del Jubileo es preexílico. Así, algunos expertos consideran probable su práctica ya en el siglo VIII a.C., en tiempos de Ezequías. Otros, estableciendo una correlación con las obras realizadas por Ramsés III en el templo de Ptah, tal como se relata en el Papiro Harris, sostienen que toda la construcción y proyectos de reparación del Templo de Jerusalén entre el año 1000 y el 500 a.C. fueron comenzados durante los años jubilares. Finalmente no faltan quienes no consideran utópico retrotraerlo al período tribal-patriarca, cuestionando, por otra parte, que la redacción final de Lv 25 fuera obra de sacerdotes del tiempo post-exílico. Pero todas estas posturas tienen sus inconvenientes: un origen preexílico no encuentra un refrendo en los textos bíblicos de este período, aunque un argumento *ex silentio* no implica necesariamente que no se diera esta práctica. Por otra parte, un origen estrictamente exílico o postexílico no parece ajustarse a la realidad socio-económica y política de este período, además del hecho de que ni Esdras ni Nehemías presentan una promulgación oficial del Jubileo en este tiempo, como cabría esperar. Sea como fuera, es indiscutible que el texto de Lv 25 presenta el Año Jubilar vinculado a los orígenes de Israel, como un proyecto ideal, social y religioso para el presente y futuro de este pueblo. En este sentido, vale la pena considerar plausible la opinión de quienes defienden que el Jubileo fue un proyecto idealizado de tiempos del exilio.

Independientemente de su realización histórica, es claro que el Jubileo adquirió con el tiempo un profundo sentido simbólico y tipológico. Esto es claro en Dn 9,24-27, *Jubileos* 1,29 y en 11Q Melquisedec (Col. II,1-25), donde el Jubileo se convierte en imagen tipológi-

ca de la era mesiánica. Este sentido simbólico también está presente en Jesús, quien lee el texto de Is 61,1-2 (referente al Jubileo) en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30) como una promesa cumplida en su persona, y quien responde a Juan Bautista sobre si él (Jesús) era el que iba a venir o no, con un lenguaje típico de la imaginería propia del Jubileo (aunque no directamente de Lv 25): los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y se anuncia la Buena Nueva a los pobres (Lc 7,20-23; Mt 11,2-6; cf. Is 35,5-7; 61,1). De esta forma, tanto para las corrientes más apocalípticas del judaísmo como para el cristianismo originario, el Jubileo se convierte en signo de liberación escatológica, pero (para los cristianos) presente ya de alguna forma en la persona de Jesús. Los siguientes textos reflejan claramente este simbolismo escatológico futuro y presente:

> [Su inter]pretación para los últimos días se refiere a los cautivos, de los que dice: "Para proclamar a los cautivos la liberación". Y hará prisioneros a sus rebeldes [...] y de la heredad de Melquisedec, pues [...] y ellos son la here[dad de Melqui]sedec, que les hará retornar a ellos. El proclamará para ellos la liberación para librarlos de [la deuda] de todas sus iniquidades. Y esto suce[derá] en la semana primera del jubileo que sigue a los nue[ve] jubileos. Y el día [de las expiacio]nes es el final del jubileo décimo en el que se expiará por todos los hijos de [Dios] y por los hombres del lote de Melquisedec (11QMelquisedec, Col. II, 4-8).

> Y el ángel de la faz, que marchaba ante los tabernáculos de Israel, tomó las tablas de la distribución de los años desde la creación, las de la ley y la revelación por septenarios y jubileos, según cada año, en todo el cómputo anual de los jubileos, desde el día de la creación hasta que se renueven los cielos y la tierra y toda su estructura ... (*Jubileos* 1,29).

> Le entregaron el volumen del profeta Isaías, desenrolló el volumen y halló el pasaje donde estaba escrito: "El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor". Enrolló el volumen, lo devolvió al ministro y se sentó. Comenzó, pues, a decirles: "Esta Escritura que acabáis de oír se ha cumplido hoy" (Lc 4,17-21).

La siguiente sección de Lv 25 (vv. 23-34) se centra en las normas concernientes a la «redención» (*g*^{e}*’ullâ*) de la propiedad. Pero los vv. 23-28 plantean el derecho de rescate de las tierras de manera distinta al ofrecido en los vv. 8-17. Se trata de la institución del rescate, probablemente más antigua que la del Año Jubilar (cf. Jr 32,8-15; Rut 3-4), pero que aquí se vincula con aquél. El principio general es que la tierra no se puede vender a perpetuidad sin derecho a reclamación (literalmente, «haciendo callar»). La razón es teológica, y se encuentra en el v. 23, casi en el centro «geográfico» del capítulo. Este versículo es la clave para la interpretación de Lv 25 y toda la teología del Jubileo: la tierra no debe ser vendida «a perpetuidad», porque es propiedad de Yahvé y los israelitas son «extranjeros residentes» (*gerîm*) y «huéspedes» o «inquilinos» (*tôšabîm*) en ella. De manera reiterada se dice a lo largo del Pentateuco que es Yahvé quien otorga la tierra a los patriarcas y a sus descendientes, el pueblo de Israel (cf. Gn 15,7; 17,8; 24,7; Ex 6,4; Lv 20,24; 25,2.38; Dt 5,16), y quien otorga a cada tribu su parcela de tierra correspondiente (cf. Nm 32; Jos 13,8-19,51). Así se establece, con relación a la posesión de la tierra, una analogía entre, por un lado, Yahvé y el israelita y, por otro, entre éste y el extranjero residente: ya que Yahvé es el único «propietario» y Canaán es la heredad de Yahvé, los israelitas no pueden ser más que forasteros admitidos como extranjeros residentes (cf. Sal 39,13; 1 Cro 29,15; Hb 11,13; 1 P 2,11), de modo que la compraventa se convierte en un cambio transitorio de dueño. Más aún, la expresión «conmigo» o «para mí» (*‘immadî*) con la que concluye el v. 23 puede significar «bajo mi protección» o «bajo mi autoridad», indicando así que los israelitas son en Canaán como extranjeros residentes que quedan bajo la protección y autoridad de Yahvé. Esta afirmación de que Yahvé es el único dueño de la tierra, podría ser una respuesta implícita tanto a los que reclamaban que Israel era el dueño legítimo de la tierra como a aquellos que consideraban que Yahvé estaría desposeyendo a los cananeos de su propiedad a favor de Israel.

Dado, por tanto, que el dueño último de la tierra es Yahvé, cuando un israelita en quiebra vende parte de su tierra, es deber concederle el derecho de rescate (v. 24), que podía ser de tres formas: 1) Mediante el rescate o «re-compra» (*g*^{e}*’ullâ*) llevada a cabo por el *gô’el*, el vengador de sangre (cf. Nm 35,12.19-27; Dt 19,6.22) o «redentor», quien solía ser el pariente más próximo (así se traduce aquí). Esto permitía que la propiedad se mantuviera dentro del clan familiar,

aunque no queda claro si el tal pariente próximo (el «redentor») guardaba el título de propiedad para sí (lo que de alguna manera contradeciría el espíritu del Jubileo) o lo devolvía a su pariente. Éste es el sentido también de la ley del levirato (Dt 25,5-10), del episodio de la compra por parte de Jeremías del campo de Anatot a favor de su primo Janamel (Jr 32,8-15) y el fondo del libro de Rut (Rut 2,20; 3,13; 4,1-14). 2) Por iniciativa propia del vendedor, quien logra el rescate trabajando las tierras que le han quedado y calculando su precio según lo estipulado en los vv. 15-16 y en Lv 27,16-25 (vv. 26-27). 3) Sin mediación de rescate y sin indemnización alguna, las tierras vuelven a su dueño original durante el Año Jubilar (v. 28). En este último caso, el que actúa de redentor es realmente el propio Yahvé.

Aunque el binomio «pureza/impureza» no aparece explícitamente en Lv 25, no es descabellado especular, atendiendo al conjunto del libro del Levítico, con la posibilidad de que la proclamación de la «libertad» o «liberación» en el Día de la Expiación del Año Jubilar pueda representar una especie de purificación de la contaminación socio-económica, es decir, de la contaminación producida por la pérdida de la tierra o por cualquier forma de injusticia socio-económica (particularmente la especulación agraria y el latifundismo expansionista). Así, la devolución de la tierra a los clanes familiares que en sus orígenes la poseyeron podría entenderse como la completa restauración (aunque sólo fuese cada cincuenta años) del orden establecido por Yahvé en relación con el pueblo de Israel (las doce tribus con sus respectivos límites geográficos) y en relación con la tierra misma, posesión exclusiva de Yahvé, el Dios que la creó (v. 23; cf. Gn 1).

Los vv. 29-34 se centran en el derecho de rescate de una casa habitable que ha sido vendida por cualquier causa. Se distinguen dos casos: 1) derecho de rescate temporal, sólo por un año después de la venta, si se trata de una «vivienda en ciudad amurallada» (vv. 29-30), la cual no podrá ser liberada durante el Jubileo; 2) derecho perpetuo de rescate en caso de que se trate de casas construidas en aldeas sin murallas o villas rurales, las cuales deben volver a su primeros propietarios en el Año Jubilar si no han sido rescatadas (v 31). Nótese que, según esta legislación, el Jubileo no es aplicable a las viviendas urbanas. ¿Reflejo de la antigüedad pre-urbana de esta institución o proyecto social post-exílico para los más desfavorecidos de las aldeas? Quizá deba entenderse que, dada la mezcla social existente en las ciudades (israelitas,

cananeos y extranjeros) y la diversidad de actividades económicas no siempre dependientes del campo, la aplicación del Jubileo se hiciera impracticable en muchas circunstancias, de modo que la legislación israelita no lo contemplara en el ámbito urbano. La Misná entiende por casa amurallada a toda aquella que se encuentra dentro de una ciudad amurallada, valiendo como casas de ciudad amurallada aquellas en cuya ciudad hay al menos tres patios con dos casas cada uno, rodeados con muro desde los tiempos de Josué (*Arajín* 9,5-6).

Este mismo derecho perpetuo de rescate se concede a los levitas (única referencia a ellos en el libro que lleva su nombre) respecto a sus casas (vv. 32-34). La tribu de Leví, a diferencia del resto de tribus de Israel, no recibió de Yahvé un territorio fijo y permanente en la tierra prometida (cf. Nm 18,23; 26,62), pero sí un grupo de ciudades (se entiende que éstas no son enteramente de los levitas) con pastos a su alrededor donde poder habitar (cf. Nm 35,2-8; Jos 21,1-42). Pero estas casas, a diferencia de las ciudades otorgadas a las tribus de Israel (cf. Jos 15,32-62; 19,6-16), no incluían el tipo de aldeas mencionadas en el v. 31. Sus casas tenían derecho de rescate perpetuo y, si no eran rescatadas por ningún otro levita, quedaban libres durante el Jubileo, mientras que los «campos que rodean» (expresión que suele designar un área que no es dedicada ni a la agricultura ni a la residencia humana, sino al pastoreo) estas ciudades ni siquiera podían ser vendidas por tratarse de una «posesión perpetua» (*'ajuzzat 'ôlam*; recuérdese lo dicho sobre el sentido teológico del término *'ajuzzâ* en el v. 10) e intransferible de los levitas. Sin ser exactamente lo mismo, en Ugarit el rey podía otorgar ciudades enteras a sus sirvientes más fieles. En el caso de los levitas, Yahvé, el Dios de Israel y único propietario de la tierra, es quien otorga este privilegio. Cabría preguntarse si los vv. 32-34 no pretenderían regular, desde la óptica sacerdotal, las propiedades de las ciudades levíticas, con la esperanza de conseguir que las tierras restauradas de Judá tras el destierro quedasen bajo liderazgo sacerdotal (precisamente, la lista ofrecida en 1 Cro 6,54-81 muestra que las ciudades más grandes e importantes eran «levíticas»; véase también Ez 48,13-14).

Los vv. 35-38, quizá la parte más antigua del capítulo (en particular el v. 37), tratan de los préstamos sin «interés» (*nesek*; literalmente, «mordisco») ni «usura» o «recargo», especialmente en «plata» o «dinero» (*kesep*), y de la prohibición de la usura entre los israelitas en situaciones de desesperación y de pobreza. No se trata de préstamos a los

ricos para que éstos puedan negociar, por lo que los préstamos de los que se habla en estos versículos están más vinculados con la «limosna» o «dones» (propios de una obligada caridad para garantizar la subsistencia del israelita necesitado) que con los intereses de otros préstamos de índole comercial. Se establece una analogía entre la relación de los israelitas con sus compatriotas más necesitados y la relación entre Yahvé y los israelitas: unos y otros son y deben ser mantenidos (el verbo hebreo correspondiente tiene también los sentidos de «ayudar», «tomar el control de») como extranjeros residentes o huéspedes (v. 35; cf. v. 23). El «deja vivir a tu hermano junto a ti» (v. 36) no significa que el pobre deba vivir bajo el mismo techo del que tiene cubiertas sus necesidades, sino que éste debe ayudarle, como se señala en el v. 37, prestándole el dinero sin interés y los víveres sin aumento alguno de precio (cf. Ex 22,24; Dt 23,20-21; Ez 18,8.13.17; 22,12; Sal 15,5; Pr 28,8). La motivación para guardar estas normas es doble: por un lado, el temor de Dios (v. 36); por otro, el recuerdo de que fue Yahvé quien les sacó de la tierra de Egipto para darles la tierra de Canaán (v. 38). Con otras palabras, Yahvé liberó a Israel para que siguiera siendo un pueblo libre y no se oprimieran los israelitas unos a otros por culpa de la usura. Otra cosa son los préstamos a naciones o personas extranjeras en los intercambios comerciales, ya que éstas sí imponían intereses a los préstamos a israelitas, lo que provocaba que la reciprocidad fuera necesaria para evitar abusos (cf. Dt 23,20-21). Los diversos códigos legales de tradición babilónica no eran tan estrictos como la legislación israelita, al menos en lo que a la preocupación por los pobres se refiere, y permitían los intereses aunque procurando cortar sus abusos (cf. LE 18-21; CH 51, 70-75; EAS 3, 5-7, 9; LAM B 11). Las dificultades para el cumplimiento de esta normativa israelita son obvias y la historia muestra que no siempre se siguieron. Así, por ejemplo, hacia el siglo V a.C., en la colonia judía de Elefantina, se practicaban préstamos de hasta el 60 % anual.

Los vv. 39-55, última sección del capítulo, están centrados en la redención de esclavos, planteada desde tres situaciones distintas: el caso de un israelita que se vende a otro en pago de deudas (vv. 39-43), la posesión de esclavos extranjeros (vv. 44-46), y el caso de un israelita que se vende a un extranjero en pago de deudas (vv. 47-55). El hombre moderno tiene una visión particular y negativa del concepto de «esclavo», generalmente asociada a cierta vulgarización errónea de lo

que se entendía por esclavo en el derecho e Imperio romanos, por lo que conviene corregir esta imagen. Durante la época arcaica romana, el esclavo disfrutaba de una cierta consideración social, ya que generalmente las familias sólo disponían de uno: comía en la misma mesa que su amo y las XII Tablas lo protegían en los casos de *iniuria*, con la mitad de la composición de un hombre libre. Con el tiempo, especialmente tras las guerras púnicas, la expansión militar de Roma provocó un aumento considerable de esclavos, empeorando consecuentemente su condición social. Jurídicamente, el esclavo no tenía consideración de persona, sino de cosa y, por tanto, carecía de derechos (*servile caput nullum ius habet*), aunque, con el consentimiento de su amo, podía establecer relación (denominada *contubernium*) con una esclava, e incluso recibir una masa de bienes (*peculium*) con la que podía negociar. Para el esclavo no existía ni matrimonio ni familia ni parentesco, y toda participación en el culto religioso le estaba prohibida (cf. Catón, *De re rustica* 5). Se podía nacer esclavo, siendo hijo de madre esclava, o hacerse esclavo en caso de cautiverio de guerra o de pena grave por determinados delitos. Se podía dejar de ser esclavo por *manumissio* (acto por el que el dueño concedía la libertad al esclavo, aunque Augusto restringió este derecho para evitar un número excesivo de libertos de origen no romano) o por disposición de la Ley.

En Mesopotamia la denominación *wardu(m)* (femenino *amtu[m]*) corresponde por igual a nuestros conceptos de «esclavo» y «servidor», y también se empleaba para designar a los «devotos» de una divinidad y a los que ocupan un cargo inferior respecto a alguien. En su sentido más estricto, se podía ser «esclavo» a la fuerza (caso de guerreros cautivos enemigos) o voluntariamente (como pago de deudas). Los hijos tenidos con esclavas se equiparaban a los restantes y no eran considerados como esclavos. Los esclavos del sector privado podían ser puestos en libertad por sus dueños o por decreto real, y podían también comprar su libertad y casarse con la hija de un hombre libre y tener hijos libres (cf. LE 15, 22, 23, 33, 34, 40, 49, 50-52, 57; CH 7, 15-20, 118, 119, 141, 144-147, 170-176, 199, 205, 213-220, 223, 226, 231, 278-282; EAS 21; LAM A 4, 40, 54; LAM C 1, 9; LNB 6).

En el antiguo Israel la situación del esclavo era muy distinta a la del Imperio romano, fundamentalmente porque el esclavo nunca dejaba de ser persona, aunque tuviera menos derechos, y similar, en parte, a la de la antigua Mesopotamia. El término hebreo *'ebed* tiene

asimismo el sentido de «esclavo» o de «siervo», incluida su connotación religiosa (siervo de Dios). Según distintas tradiciones, los esclavos en Israel participaban en las fiestas y ritos religiosos de sus amos: eran circuncidados (Gn 17,12; 13,23; Ex 12,44), participaban en la fiesta de Pascua (Ex 12,43-49), en la de las Semanas (Dt 16,10-11), en la de los Tabernáculos (Dt 16,13-14), guardaban el precepto del sábado (Ex 20,10; Dt 5,14) y participaban en la comida ritual de los diezmos, de los primogénitos del ganado y de las ofrendas votivas (Dt 12,17-18). De acuerdo a los antiguos Códigos de la Alianza (Ex 21,2-6) y Código Deuteronomista (Dt 15,12-18), el israelita que adquiriese un esclavo de su misma nacionalidad debía liberarlo al séptimo año de su adquisición, pero, mientras que en el primer código se estipula simplemente su liberación, en el segundo, mucho más pragmático y solidario, se ordena que el amo le otorgue, además, presentes de su ganado menor y de su era. En ambos códigos el esclavo puede renunciar a su liberación y quedarse al servicio de su amo para siempre. Por su parte, la Ley de Santidad (Lv 25) igualmente refleja que la sociedad israelita estaba compuesta de hombres libres y de esclavos.

Lv 25,39-43 plantea el caso del israelita que «se vende» (*w*^{e}*nimkar*) a otro israelita para pagar sus deudas, lo que denota cierta voluntariedad por parte del sujeto, aunque se vea obligado por las circunstancias. Otros optan por traducir «es vendido», entre otras razones porque consideran que no parece que el deudor tenga derecho a eligir a quién servir, pues, de ser así, un israelita no buscaría un amo extranjero, al que es más difícil controlar que le trate bien (vv. 47-54). Pero la voluntariedad estriba en el hecho de venderse, no tanto en a quién, presumiblemente, al menos en la mayoría de los casos, al acreedor, como da a entender Prov 22,7b («el deudor es esclavo de su acreedor»). Sea como fuera, se trata de una situación extrema que desborda lo contemplado en los vv. 35-38 y en la que el pobre queda endeudado incluso después de haber vendido su última parcela de terreno (cf. 2 R 4,1-7; Is 50,1; Ne 5,1-5). Por esta causa se ve obligado a venderse a un amo ofreciéndole una «prestación personal» (*mas ʻobed*). La prestación personal se convirtió en ocasiones en una medida de gobierno por la que los reyes obligaban a sus súbditos a trabajar sin salario en obras del rey, como fue el caso de Salomón, quien sometió a leva forzosa a los propios israelitas (1 R 5,27; 9,15; 11,28; cf. 1 R 12,4). Pero, a diferencia de los códigos israelitas anteriores, la Ley de Santidad prohíbe insistentemente que un israelita acepte o reduzca a otro israelita a esclavitud (Lv 25,9.46b),

aunque sí permite tenerlo como «jornalero» (*šakîr*) o como «huésped» o «inquilino» (*tôšab*). Los *tôšabîm* eran una categoría nueva de dependientes que no tenían casa propia y se alojaban en las dependencias de su amo; se asemejaban a los extranjeros residentes, pero eran algo más que éstos, pues parece que estaban más asimilados social y religiosamente. La razón de que un israelita no deba ser esclavo de otro estaba, lógicamente, en el hecho de que Yahvé los había liberado de Egipto y ahora pasaban a ser sus siervos (vv. 42.55; cf. 2 Cor 28,8-15; Si 33,31-32). Precisamente, Egipto representaba para Israel la antítesis de la manera como debían comportarse con los siervos y esclavos (cf. Ex 1,11-14; 2,11; 5,6-9). Esta antítesis se encuentra en el transfondo del v. 43, que prohíbe al israelita tratar tiránicamente (*b*^{e}*parek*, literalmente «con dureza», «con rigor») al compatriota que trabaje para él; prohibición unida, una vez más, al temor de Dios. No es casual que la expresión *b*^{e}*parek* aparezca únicamente en Ex 1,13-14 (texto sacerdotal que resume la opresión egipcia contra los israelitas), en Lv 25,43.46.53 y en Ez 34,4 (donde se emplea para designar la opresión ejercida por los reyes de Judá contra sus súbditos). Otra diferencia fundamental con respecto a los dos códigos israelitas anteriores estriba en que el israelita endeudado y sus hijos sólo pueden ser liberados en la fecha del Jubileo y no en el séptimo año después de haber sido adquiridos. Esto podía llegar a suponer un período de tiempo tan largo que el israelita endeudado nunca dejase de trabajar para el otro, si bien hay que recordar que nunca perdía su libertad (no era un esclavo propiamente dicho, sino un jornalero). La ventaja estriba en que tenía garantizado por mucho tiempo el sustento económico que una liberación prematura no siempre podía asegurar.

Sin embargo, a los israelitas sí les era permitido adquirir siervos o esclavos extranjeros, los cuales eran comprados de las naciones vecinas o adquiridos de entre los extranjeros residentes o eran descendientes de esclavos a perpetuidad (Lv 25,44-46a). Estos esclavos quedaban mucho más desprotegidos que los israelitas, no se les aplicaba el Jubileo y podían ser esclavos para siempre, «propiedad perpetua» (*'ajuzzâ l*^{e}*'ôlam*), lo que significa que el extranjero residente, no obstante poder hacerse rico (cf. 2 S 9,10; 16,4) e incluso alcanzar un alto estatus (cf. 1 S 21,8; 2 S 23,37) en Israel, no era considerado como un igual ni plenamente integrado dentro del pueblo. Según la Misná, que los denomina anacrónica y peyorativamente «esclavos cananeos», podían ser rescatados con dinero por otra persona (*Qiddushin* 1,3).

Finalmente, los vv. 47-55 contemplan el caso de un israelita que se ve obligado a venderse a un extranjero residente. Ne 5,1-8 refleja una terrible situación económica al regreso del destierro, que obligaba a muchos judíos a ofrecer sus hijos e hijas como esclavos a pudientes extranjeros, a la par que se hacían ímprovos esfuerzos por rescatarlos. Lv 25,47 parece hacerse eco de esta situación, en la que algunos extranjeros residentes llegaron a hacer fortuna en el Judá postexílico. En esta situación el israelita debía ser tratado respetuosamente como un jornalero asalariado (v. 53) y no como esclavo, porque lo que vende es su trabajo y no su persona (según Dt 15,18, el trabajo de un siervo israelita equivale al de dos jornaleros). Podía ser rescatado por un pariente o por sí mismo (vv. 48-49), en cuyo caso el pago se determinaba, al igual que en el caso de la tierra (cf. vv. 14-16), en función de los años de servicio restantes hasta el próximo Año Jubilar, distribuyendo el precio original de venta entre los años con una reducción proporcional por los servicios de los años ya trascurridos (vv. 50-52). En cualquier caso, si no ha sido rescatado antes, deberá ser liberado junto con sus hijos al llegar el Año Jubilar (v. 54). El v. 55 concluye esta sección, y con ella el capítulo, reiterando que los israelitas son siervos de Yahvé, su Dios, quien les liberó del país de Egipto (cf. vv. 38. 42), recordando así que el Jubileo, la libertad y la liberación están estrechamente vinculados al Dios de Israel.

10. Exhortación a obedecer la Ley: promesas y amenazas (26,1-46)

26 **[1] “No os hagáis ídolos, ni erijáis imágenes o estelas, ni colo-
quéis en vuestra tierra piedras grabadas para postraros ante
ellas, porque yo soy Yahvé, vuestro Dios. [2]Guardaréis mis sábados,
y respetaréis mi santuario. Yo, Yahvé.**

**[3] Si camináis según mis preceptos y guardáis mis mandamientos,
poniéndolos en práctica, [4]yo os enviaré las lluvias a su tiempo, para
que la tierra dé sus frutos y el árbol del campo su fruto. [5] El tiempo
de trilla alcanzará hasta la vendimia, y la vendimia hasta la siem-
bra; comeréis vuestro pan hasta saciaros y habitaréis seguros en
vuestra tierra. [6] Yo daré paz a la tierra y dormiréis sin que nadie per-
turbe vuestro sueño; haré desaparecer del país las bestias feroces,
y la espada no pasará por vuestra tierra*. [7] Perseguiréis a vuestros
enemigos, que caerán ante vosotros a filo de espada. [8] Cinco de**

vosotros perseguiréis a cien, y cien de vosotros perseguiréis a diez
mil; vuestros enemigos caerán ante vosotros a filo de espada. 9 Yo
me volveré hacia vosotros. Yo os haré fecundos, os multiplicaré y
mantendré mi alianza con vosotros. 10 Comeréis de la cosecha añeja
y tendréis que tirar la añeja para dar cabida a la nueva. 11
Estableceré mi morada* en medio de vosotros y no os rechazaré. 12
Me pasearé en medio de vosotros, y seré vuestro Dios, y vosotros
seréis mi pueblo. 13 Yo soy Yahvé, vuestro Dios, que os saqué del país
de Egipto, para que no fueseis sus esclavos*; rompí las coyundas de
vuestro yugo y os hice andar con la cabeza bien alta.

14 Pero si no me escucháis y no cumplís todos estos mandamien-
tos; 15 si despreciáis mis preceptos y rechazáis mis normas, no
haciendo caso de todos mis mandamientos y rompiendo mi alianza,
16 también yo haré lo mismo con vosotros. Traeré sobre vosotros el
terror, la tisis y la fiebre, que os abrasen los ojos y os consuman la
vida. Sembraréis en vano vuestra semilla, pues el fruto se lo come-
rán vuestros enemigos. 17 Me volveré contra vosotros y seréis derro-
tados ante vuestros enemigos; os tiranizarán* los que os aborrecen y
huiréis sin que nadie os persiga. 18 Si ni con eso me obedecéis, volve-
ré a castigaros siete veces más por vuestros pecados. 19 Quebrantaré
vuestra orgullo y vuestra fuerza, y haré vuestro cielo como hierro y
vuestra tierra como bronce. 20 Vuestras fuerzas se consumirán en
vano, pues vuestra tierra no dará sus productos y el árbol del campo
os negará sus frutos. 21 Y si seguís enfrentándoos a mí y no queréis
oírme, volveré a castigaros siete veces más a causa de vuestros peca-
dos. 22 Soltaré contra vosotros las fieras salvajes, que os privarán de
vuestros hijos, exterminarán vuestro ganado y os reducirán a unos
pocos, hasta que vuestros caminos queden desiertos. 23 Si con eso no
os corregís, sino que seguís enfrentándoos a mí, 24 también yo me
enfrentaré con vosotros, y os azotaré yo mismo siete veces más por
vuestros pecados. 25 Traeré sobre vosotros la espada que vengará la
alianza. Os refugiaréis entonces en vuestras ciudades, pero yo envia-
ré contra vosotros la peste en medio de vosotros y seréis entregados
en manos del enemigo. 26 Cuando yo os rompa el bastón del pan, diez
mujeres cocerán todo vuestro pan en un solo horno, y os lo darán tan
racionado que comeréis y no os saciaréis. 27 Si ni con eso me obede-
céis y seguís enfrentándoos a mí, 28 yo me enfrentaré a vosotros con
ira, y os castigaré yo mismo siete veces más por vuestros pecados. 29

Comeréis la carne de vuestros hijos y la carne de vuestras hijas come-
réis. [30] Destruiré vuestros altos, demoleré vuestros altares de incien-
so, amontonaré vuestros cadáveres sobre los cadáveres de vuestros
ídolos, y yo mismo os aborreceré. [31] Reduciré vuestras ciudades a
ruina y devastaré vuestros santuarios*, no aspiraré ya más vuestros
calmantes aromas. [32] Yo asolaré la tierra, y de ello quedarán horrori-
zados vuestros mismos enemigos al venir a ocuparla. [33] A vosotros os
esparciré entre las naciones y os perseguiré con la espada desenvai-
nada. Vuestra tierra será un yermo y vuestras ciudades una ruina. [34]
Entonces pagará la tierra sus sábados, durante todos los días que
esté desolada mientras vosotros estéis en el país de vuestros enemi-
gos; entonces sí que descansará la tierra y pagará sus sábados. [35]
Durante todo el tiempo de la desolación descansará, por lo que no
pudo descansar en vuestros sábados, cuando habitabais en ella. [36] A
los que quedaren de vosotros, les infundiré pánico en sus corazones,
en el país de sus enemigos; el susurro de una hoja caída los ahuyen-
tará, huirán como quien huye de la espada, y caerán sin que nadie
los persiga. [37] Se atropellarán unos a otros, como quien huye de la
espada, aunque nadie los persiga. No podréis manteneros delante de
vuestros enemigos. [38] Pereceréis entre las naciones, y os tragará la tie-
rra de vuestros enemigos. [39] Y quienes de vosotros sobrevivan, se
pudrirán a causa de su iniquidad* en las tierras de vuestros enemi-
gos; por las iniquidades de sus padres unidas a las suyas, se pudri-
rán. [40] Entonces confesarán su iniquidad y la iniquidad de sus padres,
cómo se rebelaron contra mí y cómo se enfrentaron conmigo. [41]
También yo me enfrentaré con ellos y los llevaré* al país de sus ene-
migos. Entonces se humillará su corazón incircunciso y expiarán su
iniquidad. [42] Y yo me acordaré de mi alianza con Jacob y de mi
alianza con Isaac; y recordaré mi alianza con Abrahán; y me acor-
daré de la tierra. [43] Pero la tierra será antes abandonada por ellos y
pagará sus sábados, mientras quede desolada durante su ausencia;
y ellos también pagarán el castigo de su iniquidad, por cuanto dese-
charon mis normas y su *vida** desdeñó mis preceptos. [44] Pero inclu-
so cuando estén ellos en tierra enemiga, no los desecharé ni los
aborreceré hasta exterminarlos y romper mi alianza con ellos, por-
que yo soy Yahvé, su Dios; [45] me acordaré, en su favor, de la alianza
hecha con sus padres, a quienes saqué de la tierra de Egipto, ante
los ojos de las naciones, para ser su Dios. Yo Yahvé". [46] Éstos son

los preceptos, normas y leyes que Yahvé estableció entre él y los israelitas en el monte Sinaí, por medio de Moisés.

V. 6 La frase «la espada no pasará por vuestra tierra» es colocada por LXX al comienzo del versículo.

V. 11 En lugar del hebreo «morada», LXX leen «alianza».

V. 13 En lugar del hebreo «para que no fueseis sus esclavos», LXX leen «donde fuisteis esclavos».

V. 17 En lugar de «tiranizarán», LXX leen «perseguirán», contradiciendo el final del versículo.

V. 31 En lugar de «santuarios», muchos manuscritos hebreos, Pentateuco Samaritano y la versión siríaca leen «santuario».

V. 39 En lugar de «su iniquidad», LXX leen «sus pecados». Además, LXX omiten «por las iniquidades de sus padres unidas a las suyas».

V. 41 En lugar de «llevaré», LXX leen «destruiré».

V. 43 «Vida» (o "persona") mejor que «alma», pues este término tiene unas connotaciones dualistas (distinción cuerpo y alma) que no son propias de la antropología hebrea. Otros traducen: «desecharon mis normas y desdeñaron mis preceptos».

Estructura del cap. 26

26,1-2: Exhortación contra la idolatría, a guardar los sábados y a respetar el santuario.
26,3-13: Serie de bendiciones o promesas:
- v. 3: condición de cumplir los preceptos;
- vv. 4-5: lluvia y buenas cosechas;
- vv. 6-8: paz en la tierra y victoria sobre los enemigos;
- vv. 9-10: incremento de la prosperidad;
- vv. 11-13: presencia de Yahvé entre su pueblo.

26,14-39: Serie de maldiciones o amenazas:
- vv. 14-15: condición de incumplimiento de los preceptos;
- vv. 16-17: enfermedades y derrotas ante los enemigos;
- vv. 18-20: sequía;
- vv. 21-22: ataque de animales salvajes;
- vv. 23-26: guerra, peste y hambre;
- vv. 27-39: canibalismo, destrucción y exilio.

26,40-45: Promesa de restauración en caso de arrepentimiento:
- vv. 40-41: condición de confesión, humillación y expiación;
- vv. 42-45: restauración de la alianza.

26,46: Fórmula sumarial o de cierre.

Comentario

Este capítulo supone propiamente el final del libro del Levítico, ya que Lv 27 es un apéndice. De hecho, Lv 26 tiene el estilo y estructura propios del final de un código de leyes: una exhortación a cumplirlas, una serie de bendiciones para quien las cumpla y otra de maldiciones para quien las infrinja. Ésta es una característica común de muchos códigos del antiguo Oriente Próximo, como el Código de Hammurabi (epílogo, especialmente XLIX, 2 y LI, 90), las leyes de Ur-Nammu (epílogo desaparecido), de Lipit-Istar (epílogo de 115 líneas, aunque bastantes de ellas perdidas), o de códigos del AT, como el Código de la Alianza (Ex 23,20-33) y el Código Deuteronómico (Dt 28), que presentan un final muy semejante, al igual que Jos 24,20, que lo hace de manera muy resumida. Se constata, en el caso de Lv 26, una gran desproporción entre el número de versículos dedicados a las bendiciones (13) y el dedicado a las maldiciones (26), pero esto también ocurre con otros códigos, como el de Hammurabi (16 y 282 líneas, respectivamente) y el Deuteronómico (14 y 54 versículos, respectivamente). Por otro lado, el recuerdo del más que probablemente reciente exilio, aviva la narración de las maldiciones, pero quizá también por esta misma razón las maldiciones del Levítico reflejan en algunos aspectos una virulencia menor (aunque no demasiado) que las del Deuteronomio. La diferencia fundamental entre las bendiciones y maldiciones de los códigos israelitas y las que presentan los demás códigos de su entorno estriba en el hecho de que, mientras en Israel se trata más bien de promesas que Yahvé llevará a cabo en función del comportamiento de Israel, en los demás códigos se trata de oraciones y peticiones a los dioses para que actúen de una forma determinada. Por esta razón, y porque los términos "bendición" (*b^{e}rakâ*) y "maldición" (*q^{e}lalâ*) están ausentes del texto, algunos autores prefieren hablar, en el caso de Israel, de promesas y conminaciones (o amenazas). En el NT no se encuentran códigos legales en sentido estricto, pero la versión lucana de las Bienaventuranzas (Lc 6,20-23), que añade una serie de maldiciones (Lc 6,24-26), recuerda un tanto la estructura final de los mismos (véase también Ga 5,9-12). Según la Misná, las bendiciones y maldiciones de Lv 26 eran leídas los días de ayuno (*Meguilá* 3,6).

A simple vista puede parecer que este capítulo no está relacionado con el precedente (Lv 25), pero los siguientes indicios favorecen la hipótesis de la conexión entre ambos: la ausencia de fórmula intro-

ductoria al comienzo del capítulo, lo que hace que se entienda que Lv 26 es la continuación de Lv 25; la inclusión «en el monte Sinaí» (Lv 25,1; 26,46), única en todo el libro; y las referencias temáticas comunes a la liberación de Egipto (Lv 25,38.42.55; 26,13.45), al Año Sabático (Lv 25,1-7; 26,34-35.43) y a la condición de fidelidad a los mandatos de Yahvé para lograr la posesión de la tierra, su fecundidad y la seguridad en ella (Lv 25,18-19; 26,3-6). Por otra parte, cabe destacar que en Lv 26, en el marco de la Alianza del Sinaí, se alude, uniéndolas (v. 45), a dos alianzas: la alianza sin Ley de los patriarcas (v. 42; cf. Gn 15; 17) y la alianza con Ley del Sinaí (v. 3). De esta manera, según Lv 26, Yahvé habló a Moisés en el Sinaí (vv. 1.46) y le anticipó que Israel, en algún momento de su historia, podría incumplir la Alianza, por lo que tendría que ser castigado con la pérdida de la tierra y el exilio. Pero el hecho de que Israel haya roto la Alianza no anula ésta ni las promesas que hizo gratuitamente y de manera incondicional Yahvé con Abrahán. Para la Ley de Santidad, Yahvé, pase lo que pase, hará posible que el resto arrepentido y fiel de Israel retorne a la tierra prometida en un tiempo indeterminado.

Los vv. 1-2 representan casi un doblete de Lv 19,4.30, pero son más detallados que éstos. Así, el v. 1 utiliza cuatro términos para designar a los ídolos ante los cuales los israelitas no deben «postrarse», es decir, rendirles culto: «ídolos» (como en Lv 19,4; cf. Dt 4,28; Is 44,9-20), «imágenes» (cf. Ex 20,4; 34,17; Dt 4,16), «estelas» (cf. Ex 34,13; Dt 16,21-22; 2 R 3,2) y «piedras grabadas» (cf. Nm 35,52; Ez 8,12) con la imagen de alguna divinidad, las cuales solían servir como mojones que limitaban los campos. Esta clasificación de las principales formas de imaginería idolátrica, más completa que la ofrecida en Lv 19,4, sirve para prohibir la idolatría en cualquiera de sus expresiones y para subrayar que sólo Yahvé es el Dios de Israel (quien no admite tampoco para sí ninguna forma de culto icónico, caso de las imágenes y estelas; cf. Ex 20,4; Dt 5,8). Se da forma así al mandamiento más importante de todos y del que dimanan los formulados de manera positiva en el v. 2 (idéntico a Lv 19,30): guardar los sábados y respetar el Santuario. Estos tres mandamientos conforman una especie de trilogía clave en la teología sacerdotal, de la que, de alguna manera, se derivarían todas las demás leyes. En Qumrán también se especifica la prohibición de erigir estelas y piedras grabadas (cf. 11QT 51,19-21; 52,2-3).

Los vv. 3-13 constituyen todo un conjunto de promesas en forma de bendiciones, para conseguir las cuales los israelitas deben caminar según los preceptos de Yahvé y guardar (en mente) sus mandamientos (v. 3; cf. Lv 18,4-5). Ya que este capítulo es el epílogo de la Ley de Santidad, se refiere a todos los mandamientos contemplados en Lv 17-26, y no sólo a los mencionados en Lv 26,1-2. Los vv. 4-5 concatenan una breve serie de bendiciones intrínsecamente unidas: la lluvia, la fertilidad de los campos y la seguridad en la tierra. Yahvé promete la lluvia a su tiempo (cf. Dt 11,17), especialmente necesaria en otoño (octubre-noviembre) y al final del invierno y comienzo de la primavera (marzo-abril). De ella surgirá una cosecha abundante cuya riqueza saciará sobradamente de comida a los israelitas (recuérdese la promesa de Lv 25,21 con respecto al Año Jubilar o Sabático). El verbo «comer» es importante en este capítulo, ya que aparece siete veces a lo largo de la serie de promesas y amenazas (vv. 5.10.16.26. 29(2x).38). Yahvé aparece como el proveedor de una necesidad básica, de igual manera que en la oración cristiana del «Padre nuestro» se pide a Dios el pan de cada día (Mt 6,11; Lc 11,3). Prudentemente, el sabio de Pr 30,8-9 pide a Yahvé que le otorgue el pan necesario para su subsistencia, ni más ni menos, evitando así situaciones que, por exceso o defecto, le alejen de Dios.

Esta riqueza alimentaria viene acompañada de la promesa de seguridad en la tierra, no sólo la proporcionada por un bienestar económico, sino también, como especifican los vv. 6-8 (los vv. 7-8 ocupan estratégicamente el centro de todas las promesas), la proporcionada por la «paz» (*šalôm*), entendida aquí como el sueño tranquilo, la desaparición de bestias feroces del país (los leones solían ser un peligro en Judá; cf. Jc 14,5; 2 R 2,24; Is 11,6-7), promesa reiterada en otros lugares (cf. Ex 23,29; Os 2,20; Ez 34,28), y la ausencia de guerras (cf. Ez 28,26; 38,8). De otro modo, se destruirían los frutos de la tierra, como atestigua Jc 6,3-4. En caso de ataque de los enemigos, éstos serán perseguidos (se entiende fuera de la tierra, por la promesa del v. 6) y caerán a espada (cf. Dt 28,7) con poco esfuerzo, como se expresa en el hiperbólico v. 8. La palabra «espada», símbolo de la guerra, aparece siete veces (recuérdese el sentido de plenitud de esta cifra) en este capítulo (vv. 6.7.8.25.33.36.37), por ninguna en Dt 28; un dato que muestra la independencia entre sí de ambos textos. El final del v. 6, «la espada no pasará por vuestra tierra» (cf. Ez 14,17), es colocado por los LXX al

comienzo del versículo, de manera que el término «paz» queda identificado, al menos en parte, a la victoria militar. En cualquier caso, estas victorias se deben a Yahvé, idea implícita en el texto y explícita en otros lugares (cf. Dt 32,30; Jos 23,10), pero el profeta Isaías recuerda que cuando Israel no confía en Yahvé, son sus enemigos los que pueden acarrearle derrotas semejantes (Is 30,17).

La bendición o promesa de los vv. 9-13 (cuyo contenido recuerda en parte a Ex 6,4-7; 29,45-46) es la fundamental y base de todas las demás. Muestra que Yahvé se volverá hacia los israelitas (v. 9). El verbo *panâ ’el* significa «volverse a» con el sentido de «mirar favorablemente», con benevolencia y consideración (cf. Nm 6,26; 16,15; 1 R 8,28; 2 R 13,23; Ez 36,9-10; Sal 25,16; 69,17; 86,16; 119,132). Este «volverse» significa que Yahvé mantendrá su Alianza con Israel, al que hará fecundo y multiplicará. Son éstas expresiones típicas de la teología sacerdotal, que recuerdan a la bendición de Dios, en el momento de la Creación, de los animales (Gn 1,22) y del hombre (Gn 1,28), y también, en tiempo de los patriarcas, a Abrahán (Gn 17,4; cf. Dt 28,11; Ez 37,26-28). La expresión *heqîm b^{e}rît*, «establecer una alianza» (cf. Gn 17,7; Dt 8,18; Ezequiel), suele ser considerada más tardía (exílica o postexílica) que la expresión *karat b^{e}rît*, literalmente «cortar una alianza», de Gn 15,18, y suele designar, a diferencia de esta última, una alianza eterna e incondicional. El v. 10 entronca con la bendición del v. 5, pero no desentona aquí, porque muestra que la fecundidad se extiende también a la tierra. Los vv. 11-12 describen de manera casi paradisíaca esta bucólica relación entre Yahvé y su pueblo: Yahvé establecerá su «morada» (*miškan*) en medio de Israel (cf. Ex 25,8; 29,45-46; Ez 37,26-28; 48,35), donde paseará (verbo *halak*, «caminar», como en el v. 3) amigablemente, como antaño hiciera con Henoc (cf. Gn 5,22.24), Noé (Gn 6,9) y Abrahán (cf. Gn 17,1). El contenido de la Alianza se resume en la fórmula del v. 12b: «seré vuestro Dios, y vosotros seréis mi pueblo» (como en Ex 6,7). El profeta Ezequiel recordará, sin embargo, que fue Israel quien rompió la Alianza al no cumplir su juramento de fidelidad a Yahvé; a pesar de lo cual, Yahvé restablecerá con su pueblo una Alianza eterna, para siempre (Ez 16,59-63).

Las promesas terminan en el v. 13 con la fórmula «Yo soy Yahvé, vuestro Dios» en un entronque con la historia salvífica de la liberación de Egipto, que recuerda que ésta se llevó a cabo para que los israelitas dejaran de ser esclavos, rompiendo las coyundas de su yugo

(expresión que también aparece en Ez 34,27 y Nah 1,13), y pudieran «andar con la cabeza bien alta». Libertad y dignidad son, por tanto, las notas distintivas del pueblo liberado y bendecido por Yahvé.

Los vv. 14-15 introducen la lista de maldiciones o amenazas de manera semejante a como el v. 3 introduce las promesas, aunque presentándolas como su reverso: las amenazas quedan condicionadas al hecho de no «escuchar» (*šama‘*) a Yahvé (lo que se enfatiza al decir «a mí», subrayando así la gravedad de la desobediencia) ni «cumplir» (*‘a?â*) sus «mandamientos» (*miswôt*), «preceptos» o «leyes» (*juqqôt*) y «normas» (*mišpatîm*; no mencionadas en el v. 3), lo que supone la ruptura de la Alianza (*b^{e}rît*). Lógicamente, por el contexto en el que se encuadra el Levítico (cf. Lv 25,1; 26,46), se está refiriendo a la Alianza sinaítica y no a la de Abrahán (cf. Gn 17,14), de suma importancia para la teología sacerdotal. De esta manera, observar debidamente la Alianza supone escuchar a Yahvé, guardar y cumplir todos sus preceptos sin excepción. No hacerlo así implica recibir el castigo divino.

Los vv. 16-17 amenazan con un repentino «terror» (*behalâ*; o «pánico», como se denota en Is 65,23; Jr 15,8; Sal 78,33), provocado tanto por enfermedades como el «tifus» (*šajepet*; cf. Dt 28,22; otros traducen «extenuación», «tisis», «tuberculosis») y la «fiebre», que abrasan ojos y consumen la vida (cf. 1 S 2,33; Nm 5,21-22), como por el hecho de que los enemigos inveterados de Israel comerán del fruto de sus siembras (en contraste con el v. 5; cf. Dt 28,33; Jc 6,2-4; Mi 6,14-15; Jr 5,17). Estos enemigos los derrotarán (en contraste con el v. 7) y dominarán con dureza (v. 17; cf. Sal 106,41), y los israelitas huirán de ellos sin que los persigan (en contraste con el v. 8; cf. Dt 28,25). Si antes Yahvé peleaba junto con su pueblo para causar el terror entre las filas enemigas y su consecuente derrota (cf. 1 S 7,10; 14,15), ahora se volverá contra su pueblo (v. 17; en contraste con el «Yo me volveré hacia vosotros» del v. 9), convirtiéndose de alguna manera en su enemigo.

En caso de que esta amenaza no haga que los israelitas desistan de su desobediencia, Yahvé amenaza en los vv. 18-20 con volver a castigarles (literalmente «a disciplinar») por sus pecados siete veces más (es decir, incrementando el castigo de manera plena e irrevocable; cf. Is 4,1; Sal 79,12), quebrantando, como hizo con el yugo de los egipcios (v. 13), su orgullo y fuerza (cf. Ez 33,28). El castigo se manifes-

tará en un cielo duro y seco como el hierro, que no derramará gota de agua alguna, quedando así la tierra dura y seca como el bronce, y, consecuentemente, improductiva a pesar de los esfuerzos humanos (cf. Dt 11,17; Ez 24,11). Estamos ante una situación de hambruna, la antítesis a los vv. 4-5. La imagen del cielo de hierro y la tierra de bronce (ambos eran los metales más resistentes en este tiempo) aparece también en el tratado del rey asirio Asaradón (680-699 a.C.) con Baal de Tiro (líneas 528-532) y en Dt 28,23, aunque en ambos textos se invierten los términos; e incluso en un texto arameo en escritura demótica, perteneciente a una comunidad aramea del Alto Egipto de los siglos IV-III a.C., aunque ello no significa que exista una dependencia literaria entre unos y otros textos. A simple vista puede parecer que esta amenaza no añade nada nuevo a la del v. 16, que señalaba que los enemigos se alimentarían de los frutos sembrados por los israelitas, pero es claramente distinta, pues en el v. 16 no se amenaza directamente con el hambre, ya que la tierra sigue siendo fértil y al huir los israelitas pueden alimentarse de otros sembrados, mientras que en los vv. 18-20 se dice que la sequía impide que la tierra dé ningún fruto, haciendo estéril cualquier esfuerzo humano, lo que provoca forzosamente una hambruna. El sueño que José interpretó al faraón, según el cual le vaticinaba una hambruna de siete años, muestra el profundo temor del hombre a las sequías pertinaces (cf. Gn 41,25-35).

Si los israelitas continúan desafiando o enfrentándose a Yahvé (literalmente se dice «camináis contra mí»; el término *qerî*, «confrontación», «encuentro hostil», cuya etimología se discute, aparece siete veces en los vv. 21.23.24.27.28.40.41, indicio de su gran importancia), sufrirán lo previsto en los vv. 21-22, antítesis de los vv. 6.9: las fieras salvajes acabarán con sus hijos (gravísimo ataque contra la descendencia familiar y la supervivencia de un pueblo), exterminarán su ganado y les diezmarán hasta el punto de que los caminos quedarán desiertos (cf. Jc 5,6; Is 33,8; Ez 14,15; Lm 1,4), no sólo por la falta de gente, sino también por el miedo a ser devorados en unos caminos que se han vuelto peligrosos por el ataque de las bestias (cf. 2 R 2,23-24; 17,25-26; Ez 5,17; 14,13-21). Todo lo contrario a la armonía idílica entre hombres y animales en el momento de la Creación (cf. Gn 1,29-30) y en las promesas escatológicas de los profetas en este sentido (cf. Is 11,6-9; 35,9; Os 2,20).

Los vv. 23-26, continuando con los castigos septuplicados, amenazan con la guerra (representada una vez más por la espada), la peste y el hambre (Jr 14,12 presenta estos elementos en el mismo orden, aunque el más frecuente es la espada, el hambre y la peste). En esta ocasión, en un reverso de la promesa del v. 9b, el mismo Yahvé se enfrentará a los israelitas con la espada vengadora: la Alianza (v. 25; cf. Ez 21,14-22). La Alianza es la del Sinaí (cf. Ex 24,8), rota por Israel (v. 15), y no la unilateral e incondicional establecida con los patriarcas, por lo que la venganza no es más que justa retribución. No se trata tanto de una batalla librada en campo abierto cuanto de un asedio contra la población refugiada en sus ciudades. Las consecuencias de este asedio son la peste (*deber*), que el mismo Yahvé liberará como si fuera una fuerza personificada de la asamblea celestial al servicio de Yahvé (de manera análoga al Exterminador o Destructor de Ex 12, 23, al Mensajero de Za 4,1 y al Satán de Job 2,1), el hambre (cf. Dt 28,21; Ez 14,19) y la entrega en manos de los enemigos. El «bastón del pan» era la vara en la que se ensartaban los panes; y su quebranto significa la falta o insuficiencia del mismo (imagen que se repite en Ez 4,16; 5,16; 14,13; Sal 105,16; cf. Si 48,2). En la misma línea hay que interpretar la imagen de las diez mujeres que cuecen todo el pan en un solo horno, cuando lo lógico era que cada familia tuviera, al menos, su propio horno. En un texto asirio del siglo IX a.C., denominado Hadad-Yith I (2.34), puede verse una imagen muy similar pero más extrema: son cien mujeres en lugar de diez. Reducido a su décima parte, el pan se hace tan racionado e insuficiente que los israelitas no podrán saciarse (lo contrario al v. 5). Muchos siglos después, San Basilio el Grande describió en el siglo IV d.C. cómo era la muerte terrible por hambre, acusando de homicidas a quienes la consentían pudiendo evitarla:

> El hambre, empero, es un mal lento, que prolonga el dolor; es una enfermedad de asiento y metida en su madriguera, una muerte presente siempre y que nunca llega. Consume la humedad natural, enfría el calor, contrae el volumen, y poco a poco agota las fuerzas. La carne se adhiere en torno a los huesos como tela de araña. La piel no tiene color, porque agotada la sangre, huye el buen color; no hay tampoco blancura, pues la superficie se ennegrece por la flaqueza. El cuerpo se torna lívido, ya que por la enfermedad se mezclan míseramente la palidez y la negrura. Las rodillas ya no sostienen, sino que se arrastran

a la fuerza. La voz es delgada y lánguida; los ojos, debilitados en sus cuencas, encerrados en vano en sus recintos, son como el fruto de la nuez seca dentro de su cáscara. El vientre está vacío, contraído, informe, sin peso, sin la natural tensión de las vísceras, pegado a los huesos de la espalda. Ahora bien, ¿qué castigo no merece el que pasa de largo junto a ese cuerpo? ¿Qué colmo de crueldad no sobrepasa? ¿Cómo no contarlo entre las fieras más fieras y no mirarlo como sacrílego y homicida? El que puede remediar el mal y voluntariamente y por avaricia difiere su remedio, con razón puede ser condenado como homicida (San Basilio, *Homilía en tiempo de hambre y sequía* 2,4-8).

Si los israelitas continúan enfrentándose a Yahvé, éste volverá a actuar contra ellos con furor (el hebreo dice literalmente «en furiosa confrontación», v. 28), y el hambre será tal, como consecuencia del asedio anterior, que se verán obligados a practicar el canibalismo contra sus propios hijos (v. 29). La amenaza, descrita dramáticamente en Dt 28,54-57, se hizo realidad en la historia de Israel en situaciones extremas de hambre, particularmente durante las guerras arameas (2 R 6,28-29) y tras la destrucción de Jerusalén previa al exilio babilónico (Jr 19,9; Ez 5,10; 2 R 6,28-29; Lm 2,20; 4,10). Mi 3,2-3 utilizará la imagen del canibalismo en sentido metafórico. Flavio Josefo describió crudamente el canibalismo que se practicó en los peores momentos del asedio a Jerusalén durante la primera guerra judía contra los romanos (*La guerra de los judíos* VI,201-213), pero, ingenua o interesadamente, obvia los textos bíblicos arriba mencionados al afirmar que nunca antes se había producido una práctica semejante entre los judíos.

Además del hambre caníbal, y descrito con un lenguaje típicamente profético, Yahvé destruirá «vuestros altos» (*bamôt*; indicando que no son los de Yahvé porque son dedicados a otros dioses o porque los israelitas no guardan sus mandatos), demolerá los «altares de incienso» (*jammanîm*; cf. Is 17,8; 27,9; Ez 6,4.6; 2 Cro 14,4; 34,4.7), amontonará sus cadáveres sobre los de sus fetiches o ídolos, lo que significa que los ídolos no tienen vida sino que están muertos y consecuentemente provocan impureza (cf. 2 R 23,14-16; Ez 6,4-5); finalmente, él mismo los aborrecerá (v. 30; cf. Ez 5,11; 6,1-6). Algunos autores estiman que debe desecharse la tradicional traducción de *bamôt* como «lugares altos», porque en 1 R 3,4 y 2 R 23,15 se yuxtaponen los términos *bamâ* y *mizbej* (cf. 2 R 18,22; Is 36,7), lo que indi-

caría que se está hablando de dos artilugios distintos, por lo que sostiene que el *bamâ* no puede ser un altar al aire libre ni una plataforma elevada, sino más bien una instalación interior en la cual tienen lugar actos cúlticos, como comidas sacrificiales e incubaciones en espera de la revelación divina (cf. 1 S 3,3-4; 9; 1 R 3,4-5). Por esta razón, dichos autores traducen *bamôt* como «lugares de culto». También se discute el sentido de *jammanîm*, generalmente traducido como «altares de incienso». Otros traducen «columnas solares», dedicadas al dios fenicio Baal-Hammôn, ya que *jammâ* significa, entre otras cosas, «sol». Algunos comentaristas, considerando que 2 Cro 34,4 distingue entre «altares de Baal» y *jammanîm* (traducido por la Biblia de Jerusalén como «altares de los aromas»), opta por traducir «puestos de incienso».

Según el v. 31, entonces Yahvé destruirá sus ciudades (cf. Jr 4,7; 9,19; Ez 6,6; 12,20; Lm 1,1), quedando reducidas a ruinas (la palabra «ruina», *jorbâ*, es muy usada por los profetas; cf. Is 5,17; 44,26; 49,19; Jr 7,34; 25,18; Ez 5,14), al igual que sus santuarios (cf. Am 7,9; los *miqdašîm* son cualquier cosa que posee santidad: un recipiente cúltico, un altar, un templo...), de modo que ya no aspirará el calmante aroma de sus sacrificios (cf. Lv 1,9), los cuales ya no valen para obtener el favor de Yahvé (cf. Gn 8,21; 1 S 26,19; Am 5,21-23; Jr 6,20; 7,21). Semejante nivel de destrucción espantará incluso a los enemigos de Israel que lleguen a ocupar la tierra (v. 32; cf. 1 R 9,8; Jr 18,16; 19,8; Ez 5,15). Más aún, cuando los israelitas sufran el exilio (v. 33), Yahvé, en contraste con la promesa del v. 6, continuará persiguiéndolos de manera impacable con la espada, y toda la tierra quedará desolada (cf. Is 1,7; Jr 7,34; 22,5; Ez 5,12; 12,14; 20,23; véase también 11QT 59,4-9). El exilio supone el colmo de las amenazas: fuera de su tierra y alejado del santuario, el pueblo no puede rendir culto a Yahvé y la Ley se convierte en una carga pesada, con el peligro de perderse el auténtico conocimiento de Yahvé. La amenaza del exilio ocupa un espacio mucho más amplio e importante en los códigos israelitas (probablemente como reflejo de una realidad histórica) que en el resto de códigos del antiguo Oriente Próximo, pese a que la dispersión de gentes también es contemplada entre las maldiciones del Código de Hammurabi (CH XXVI,74). En opinión de los defensores de una datación antigua, Lv 26 se estaría refiriendo a la conquista asiria del reino del Norte (722 a.C.), a su ocupa-

ción (cf. 2 R 17,24) y al exilio de sus habitantes, mientras que, para los defensores de una datación más tardía, la referencia sería al exilio babilónico (587-538 a.C.). Lo mismo puede decirse del Código Deuteronómico (Dt 28,49-68).

Los vv. 34-35 parecen interrumpir la línea discursiva entre el v. 33 y el v. 36. En opinión de algunos autores, estos versículos son una interpolación (a la que algunos añaden el reiterativo v. 33b). Paradójicamente, el tiempo del exilio será el auténtico tiempo de descanso para la tierra, la cual, al igual que Yahvé, también exige reparación (cf. Lv 5,14-16), pues es posesión de Yahvé (Lv 25,23), y el Año Sabático es su tiempo (Lv 25,2.4): cuando ésta quede despoblada, se resarcirá de todos los años sabáticos (quizá la palabra *šabbatôt* incluya también a los años jubilares) a los que tenía derecho, pero que fueron incumplidos por sus habitantes, de modo que entonces gozará de muchos años sabáticos seguidos (vv. 34-35; cf. Lv 25,2-7; Jr 25,11-12; 29,10; 2 Cro 36,21).

Los vv. 36-39 describen la total desmoralización y desintegración psíquica de los deportados, que contrasta con el ánimo fuerte y confiado en Yahvé que deben mostrar los israelitas en el combate en medio de sus enemigos (cf. Dt 20,2-4). Los escasos israelitas que sobrevivan en el destierro lo harán sobresaltados de pánico; el más leve susurro de una hoja (imágenes similares pueden verse en Sal 1,4; 68,3; Job 13,25) les hará huir atropelladamente como si huyeran de la espada; y no podrán mantenerse de pie ante sus enemigos (v. 37). La tierra de sus enemigos en la que perecerán (otros traducen «dispersar»), personificada como en Nm 13,32, los tragará convirtiéndose en su sepulcro (v. 38). Según el v. 39, «se pudrirán» (cf. Is 3,24; 5,24; Za 14,12; Sal 38,6) en el destierro, pagando sus iniquidades (Ez 4,17; 24,23) y las de sus padres-antepasados. En este último dato queda reflejada una visión corporativa de la responsabilidad y de la retribución, muy común al antiguo Israel (cf. Ex 20,6; 34,7; Nm 14,18; Dt 5,9; Sal 79,8; Lm 5,7), pero distinta a la individualizada de Jeremías (Jr 31,29; aunque en ocasiones la yuxtapone con la corporativa o colectiva, Jr 32,18-19), a la de Ezequiel (Ez 18; 33) y a la de cierta corriente deuteronómica (Dt 7,9-10; 24,16). Esto podría ser indicio de una mayor antigüedad, aunque no necesariamente, ya que la visión corporativa del pecado se mantuvo durante mucho tiempo después (cf. Jn 9,2).

Como acaba de verse, las maldiciones o amenazas suponen un continuo *crescendo* de violencia y muerte a medida que aumenta la resistencia de Israel a Yahvé, lo que muestra su intención disuasoria y correctora en busca de la conversión. Por esta razón, los vv. 40-45, probablemente un apéndice cuya función es similar a la de Dt 30,1-10 con respecto a Dt 28,15-68, ofrecen una promesa de restauración en caso de arrepentimiento. Esta promesa exige que el pueblo castigado y exiliado confiese su propia iniquidad y la de sus padres o antepasados (cf. Dn 9,16; en Qumrán, CD 20,28-34), y de igual manera su «rebelión» o «prevaricación» (cf. Lv 5,15; Ez 14,13) contra Yahvé (v. 40). También exige que se humille circuncidando su corazón («corazón incircunciso»: Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4; 9,25; cf. Ez 44,7.9; Rm 2,28-29), lo que significa una conversión auténtica y fiel a Yahvé, y no sólo aparente (la circuncisión externa y superficial del prepucio), y que expíe su iniquidad (v. 41). Cumplidas estas condiciones, Yahvé se acordará de la Alianza (cf. Sal 105,42; 105,45-46) con Jacob, Isaac y Abrahán, a los que prometió la tierra (v. 42; cf. Gn 12,2-3; 15; 17; 26,24; 35,9-15), por lo que también se acuerda de ésta, ahora abandonada y desolada, pero a la vez resarcida de sus sábados (v. 43; muy similar al v. 34). Acordarse de la Alianza no supone únicamente un ejercicio de la memoria, sino también un actuar coherente con sus contenidos. Por esta razón, en momentos de crisis el israelita piadoso suele pedirle a Yahvé que «recuerde», con el fin de que actúe a su favor (Jr 14,21; Sal 25,6; 89,51; 119,49). Por su parte, tanto Jeremías como Ezequiel parecen desconfiar de la capacidad de conversión de los exiliados, por lo que anuncian que será el mismo Yahvé quien renueve sus corazones y establezca una nueva alianza (Jr 31,33-34; Ez 36,25-27).

El v. 44 recalca que el exilio y abandono en tierra de sus enemigos no significa que Yahvé haya aborrecido a su pueblo (como sí lo ha hecho éste con su Dios, cf. v. 15) hasta el punto de exterminarlos y romper su Alianza. El v. 45, continuación de la promesa del v. 42, recuerda que sigue siendo Yahvé, su Dios, quien les sacó de la tierra de Egipto a los ojos de las naciones (expresión frecuente en Ezequiel; cf. Ez 5,8; 20,9. 14.22; 22,16; 25,28; 38,23; 39,27). La «alianza con los padres» (*b*^{e}*rît riʾšonîm*, literalmente «alianza con los primeros») no implica necesariamente la alianza con los patriarcas, cuyo término más propio es el de *b*^{e}*rît ʾabôtêka* (Dt 4,31). Probablemente sea una alusión a la alianza con las «generaciones anteriores» (éste parece ser

el sentido más apropiado del término *riʾšonîm* en Dt 19,14; Is 61,4; Sal 79,8), es decir, a la Alianza del Sinaí. Sin embargo, no cabe descartar la posibilidad de que también se refiera, de manera ambigua, a la Alianza con los patriarcas, pues la alusión a ésta en el v. 42 es clara, y porque no dice expresamente *b^{e}rît sinay* («Alianza del Sinaí»). Parece claro entonces que el autor de este capítulo ha buscado conscientemente la unión de ambas alianzas utilizando un lenguaje ambiguo que evoca a ambas, refiriéndose tanto a los padres como a la salida de Egipto. Lo haría con el fin de compaginar la incondicionalidad de la alianza patriarcal con la condicionalidad de la alianza sinaítica, mostrando así que Yahvé seguirá cumpliendo las promesas hechas a Abrahán a pesar de la infidelidad de Israel, pero lo hará a través del resto del pueblo que se ha arrepentido y se ha vuelto a Él. Ez 16,53-63 desarrollará este mensaje de esperanza en términos muy parecidos.

El v. 46 (cf. Dt 28,69) cierra la Ley de Santidad evocando el monte Sinaí (como en Lv 25,1), pero no sólo la Ley de Santidad, sino también todo el libro del Levítico, pues se refiere también a las «leyes» (*tôrôt*), término que no aparece en Lv 17-26, pero sí en otras partes del libro (Lv 6,2.7.18; 7,1.7.11.37; 11,46; 12,7; 13,59; 14,2.32.54. 57; 15,32).

CAPÍTULO 6

APÉNDICE: REDENCIÓN DE LOS DONES VOTIVOS (27,1-34)

27 1 Yahvé dijo a Moisés: 2 “Di a los israelitas: Si alguien quiere
cumplir ante Yahvé un voto relativo a personas*, la estima-
ción de su valor será la siguiente: 3 si se trata de un varón entre vein-
te y sesenta años, se estimará su valor en cincuenta siclos de plata,
en siclos del santuario. 4 Mas si se trata de una mujer, el valor será
de treinta siclos. 5 Entre los cinco y los veinte años el valor será: si
es varón, veinte siclos; si es mujer, diez siclos. 6 Entre un mes y cinco
años, el valor será: para un niño, cinco siclos de plata*; para una
niña, tres siclos de plata. 7 De sesenta años en adelante el valor será:
para un varón, quince siclos; para una mujer, diez siclos. 8 Si uno es
tan pobre que no puede pagar esta valoración, presentará la perso-
na al sacerdote, el cual estimará su valor; el sacerdote la evaluará
en proporción a los recursos del oferente.

9 Si se trata de un animal de los que se pueden ofrecer a Yahvé
*como ofrenda**, todo lo que se entregue así a Yahvé es cosa sagra-
da. 10 No se podrá cambiar ni sustituir ni bueno por malo, ni malo
por bueno; y si se sustituye un animal por otro, tanto el permutado
como su sustituto serán cosa sagrada. 11 Mas si se trata de un ani-
mal impuro, de los que no se pueden ofrecer como ofrenda a Yahvé,
se presentará el animal al sacerdote, 12 el cual lo tasará según sea
bueno o malo; y se estará a la tasación del sacerdote. 13 Si uno quie-
re rescatarlo, añadirá un quinto más a su valor.

14 Si alguno consagra su casa, como cosa sagrada de Yahvé, el
sacerdote la tasará, según que sea buena o mala. Habrá que estar
a la tasación del sacerdote. 15 Si el que consagró la casa desea res-
catarla, añadirá la quinta parte al precio de su tasación, y será

suya. 16 Si uno consagra parte de un campo de su propiedad a Yahvé,
será estimado según su sembradura, a razón de cincuenta siclos de
plata por cada carga de cebada de sembradura. 17 Si consagró su
campo durante el año del jubileo, se atenderá a esa tasación. 18
Pero si consagra su campo después del jubileo, el sacerdote calcu-
lará su precio a razón de los años que quedan hasta el año del jubi-
leo; con el consiguiente descuento en la tasación. 19 Si el que con-
sagró el campo desea rescatarlo, añadirá la quinta parte al precio
de la tasación, y será suyo. 20 Pero si no rescata el campo y éste es
vendido o otro, el campo no podrá ser ya rescatado. 21 Ese campo,
cuando quede libre en el jubileo, será consagrado a Yahvé como
campo *de anatema** y será propiedad del sacerdote. 22 Si alguno
consagra a Yahvé un campo que compró y que no formaba parte
de su propiedad, 23 el sacerdote calculará el precio de su valor hasta
el año del jubileo; y él pagará ese mismo día la suma de la tasación
como cosa sagrada a Yahvé. 24 El año del jubileo volverá el campo
al vendedor, al que pertenece como propiedad de la tierra. 25 Toda
tasación se hará en siclos del santuario; veinte óbolos equivalen a
un siclo. 26 Nadie podrá consagrar los primogénitos de su ganado
que ya, por ser tales, pertenecen a Yahvé. Sean del ganado mayor
o del menor, pertenecen a Yahvé. 27 Si se trata de un animal impu-
ro, y lo quiere rescatar según la tasación, añadirá un quinto a su
precio*; pero si no es rescatado, será vendido, conforme a la tasa-
ción. 28 Nada de lo que a uno pertenece, hombre, animal o campo
de su propiedad, que haya sido consagrado a Yahvé con anatema
podrá ser vendido ni rescatado. Todo anatema es cosa sacratísima
y pertenece a Yahvé. 29 Ningún ser humano consagrado como ana-
tema podrá ser rescatado; debe morir. 30 El diezmo entero de la tie-
rra, tanto de las semillas de la tierra como de los frutos de los árbo-
les, es de Yahvé; es cosa sagrada que pertenece a Yahvé. 31 Si algu-
no quiere rescatar parte de su diezmo, añadirá un quinto de su
valor. 32 Todo diezmo de ganado mayor o menor, es decir, una de
cada diez cabezas que pasan bajo el cayado, será cosa sagrada para
Yahvé. 33 No se escogerá entre animal bueno o malo, ni se le podrá
sustituir; y si se hace cambio, tanto el animal permutado como su
sustituto serán cosas sagradas; no podrán ser rescatados". 34 Éstos
son los mandamientos que Yahvé encomendó a Moisés para los
hijos de Israel en el monte Sinaí.

V. 2 En lugar de «personas», LXX leen «su persona».
V. 6 LXX y la versión siríaca suprimen «de plata», pero LXX lo añaden a 'siclos' del v. 7a.
V. 9 El texto hebreo dice «como ofrenda». No debería suprimirse su traducción aunque suene redundante. Lo mismo en el v. 11.
V. 21 «De anatema» o «prescrito» mejor que «en entredicho».
V. 27 LXX añaden «y será suyo».

Estructura del cap. 27

27,1: Fórmula introductoria.
27,2-13: Normas sobre los votos:
- vv. 2-8: relativos a personas;
- vv. 9-13: relativos a animales.

27,14-25: Consagraciones al santuario:
- vv. 14-15: de casas;
- vv. 16-24: de campos;
- v. 25: tasación en siclos y su valor.

27,26-33: Normas para el rescate:
- vv. 26-27: de los primogénitos del ganado;
- vv. 28-29: de lo consagrado al anatema;
- vv. 30-33: de los diezmos.

27,34: Fórmula sumarial o de cierre.

Comentario

Para muchos autores, el cap. 27 es claramente un apéndice tardío. Sin embargo, otros estudiosos, dadas sus abundantes referencias al jubileo (vv. 17.18.21.23.24) y a la redención (vv. 13.19.20.27.28.31.33), lo consideran la continuación natural del cap. 25 y, consecuentemente, perteneciente a la Ley de Santidad. Pero, de ser así, ¿qué sentido tendría descolocarlo y situarlo fuera de la Ley de Santidad, cuyo colofón es el capítulo 26? La razón que ofrecen los citados estudiosos es que el redactor del Levítico quiso terminar el libro como lo empezó, con un capítulo dedicado a las regulaciones del santuario. Pero esta argumentación, aun teniendo su parte de razón, no parece muy convincente, ya que el redactor podría haber incluido otro capítulo (de elaboración propia o tomado de materiales precedentes de índole sacerdotal) sin necesidad de sacarlo de la Ley de Santidad, como tampoco parece muy convincente la argumentación de quienes sostienen

que no se podía colocar Lv 27 antes de Lv 25, porque lo presupone (lo cual es obvio); pero tampoco antes de Lv 26, porque el recopilador deseaba presentar las promesas y amenazas inmediatamente después de las leyes del jubileo, lo cual no es tan obvio, pues el cap. 26 no se ciñe exclusivamente al jubileo.

El cap. 27 refleja un sistema económico desarrollado y sustentado en el dinero, que bien podría corresponderse con la época posterior al exilio, particularmente la época de la dominación persa, en la que se generalizó el uso de la moneda como sistema de cambio, lo que no impide que sus formulaciones legales pudieran ser anteriores. Los vv. 1-25 forman una unidad, a la que se ha añadido una serie de leyes particulares (vv. 26-33). Este capítulo pretende regular la práctica de sustituir las ofrendas materiales por su valor en metálico, cuestión que no se habían planteado los capítulos anteriores.

Un voto consiste en la promesa de otorgar algo (un sacrificio o un compromiso determinado) a la divinidad, generalmente a cambio del cumplimiento de un favor a ella solicitado, aunque también podía ser incondicional, como lo muestra el voto de nazireato (cf. Nm 6,1-21). Lo podían realizar tanto los hombres como las mujeres (cf. Nm 6,2; 1 S 1,11-12). Jacob hizo un voto a Yahvé en que le ofrecía un diezmo a cambio del regreso exitoso de su viaje (Gn 28,20-22); Israel hizo a Yahvé el voto de anatema a cambio de su victoria contra los cananeos (Nm 21,2-3); Absalón, de dar culto a Yahvé en Hebrón por su regreso a Jerusalén (2 S 15,8); y Jonás hizo lo propio al ser rescatado por Yahvé (Jon 2,10). Ejemplos de votos en el NT pueden verse en Hch 18,18 (protagonizado por el mismo Pablo) y en Hch 21,23. En Mc 7,9-13 y Mt 15,3-9, Jesús critica la actitud de fariseos y escribas de presentar las ayudas debidas a los padres como si fueran ofrendas votivas. Tanto la legislación israelita (Lv 7,16; 22,21; Nm 30,3-16; Dt 12,6-12; 23,19.22-23) como las tradiciones sapiencial (Pr 20,25; Qo 5,3-4) y sálmica (Sal 116,14-18) han subrayado la importancia de los votos y el deber de cumplirlos. El objeto de este voto podía ser una persona, como fueron los casos, ambos excepcionales, de Jefté, quien ofreció sacrificar en holocausto a la primera persona que saliera a su encuentro tras su victoria sobre los amonitas (Jc 11,30-31; cf. Lv 18,21), y de Ana, la madre de Samuel, quien hizo el voto de ofrecer a su hijo al servicio del santuario (1 S 1,11.28; 2,18). Pero, ya que la legislación israelita prohibía todo sacrificio humano y sólo permitía

el servicio en el santuario a los sacerdotes y levitas, la persona objeto de voto podía ser rescatada con una cierta cantidad de dinero (cf. Ex 13,12-13; 2 R 12,5).

Ésta es precisamente la situación que contemplan los vv. 2-8 y a la que pretenden responder, en función del sexo y la edad. En el caso del varón, la cantidad de pago, su "valor" o precio establecido, podía oscilar entre los cinco siclos (José, con 17 años, fue vendido por veinte siclos; Gn 37,2.28) y los cincuenta siclos de plata (esta cantidad fue la entregada por los ricos como impuestos al rey de Asiria por orden del rey Menajén; 2 R 15,20), mientras que en el de la mujer oscilaba entre los tres y los treinta siclos (el precio de un esclavo o esclava; cf. Ex 21,32). Nótese que la cifra máxima es diez veces mayor que la mínima en cada sexo y que el valor de la mujer equivale, según esta estimación, al 60% del valor del hombre (salvo entre los 5 y 20 años, cuyo valor es del 50%). Sin embargo, no se trata de una valoración absoluta de los sexos, sino de una estimación en función de la fuerza, probablemente de trabajo, del sujeto, pues el valor disminuye, además de por el sexo, en función de ser o muy joven o muy anciano, es decir, en los casos en los que la fuerza es más escasa. El pobre, sin embargo, pagará según sus posibilidades y conforme estipule el sacerdote; se trata de un ejemplo más de la preocupación social de estas leyes (cf. Lv 5,7-13; 14,21-22). Si se tiene en cuenta que el salario medio de un trabajador en tiempos del AT era de un siclo mensual, como opinan algunos, cabe pensar que la práctica de pagar en metálico este tipo de votos era excepcional, por lo que quizá se trate de un intento de disuadir a los israelitas de realizar estos votos. Según la Misná, todo israelita (fuera sacerdote, levita, laico, mujer o esclavo) podía evaluar y ser evaluado, salvo los andróginos, que pueden hacer voto y evaluar, pero no pueden ser evaluados por su sexo dudoso, y los sordomudos, idiotas y menores de edad, que no pueden hacer voto ni evaluar, aunque sí ser evaluados (*Arajín* 1,1; *Bikkurim* 4,5). El rico debía entregar siempre el valor de una persona rica, nunca el de una persona pobre (*Arajín* 4,1).

Los vv. 9-13 se centran en los votos que tienen como objeto animales. Los vv. 9-10 fijan su atención en los animales puros, y los vv. 11-13 en los impuros. Este tipo de votos era, lógicamente, mucho más frecuente que el anterior. Si se trata de un animal (el término hebreo correspondiente también podría traducirse por «cuadrúpedo») de los que se puede ofrecer a Yahvé (cf. Lv 1,2; 17,3; 22,19.21), es decir, apto

para el sacrificio, no podrá cambiarse «bueno» por «malo» (es decir, con algún defecto, lo cual lo invalidaba para el voto; cf. Lv 22,23), ni viceversa. Si se sustituye un animal por otro, ambos serán cosa sagrada, porque ésa es la condición de todo lo que se entrega a Yahvé, por lo que su valor no podrá ser sustituido por dinero. Esta norma no debe extrañar, ya que el voto podía cumplirse mucho tiempo después de haberse comprometido (cf. Jc 11,39), tiempo en el que el oferente podía haber perdido el entusiasmo propio del momento de preocupación que dio lugar al voto, y sentirse tentado de disminuir el valor del mismo (cf. Ml 1,8.13-14). Sin embargo, los animales impuros, que no pueden ser presentados a Yahvé, sí pueden ser sustituidos por dinero destinado al tesoro del santuario (realmente el Templo), en función de lo que estipule el sacerdote en caso de que sean buenos o malos, es decir, de que carezcan de defectos físicos o sufran de ellos (vv. 11-12). Incluso el oferente, si deseaba quedárselos, podía redimirlos pagando un quinto más de su valor (v. 13). Sin embargo, la Misná establece no un 20% más, sino un 25% (*Arajín* 8,2-3).

Los vv. 14-25 conforman una sección nueva, introducida por una oración condicional, que contempla las dedicaciones o consagraciones al santuario, tanto de casas (vv. 14-15) como de tierras o campos (vv. 16-24). Se trata, por tanto, de objetos inanimados (como los de Gn 28,22 y Nm 7,3-8). En el caso de las casas «consagradas» a Yahvé, es decir, hechas o declaradas santas (lo que supone pasar del ámbito profano o común al sagrado), la normativa es muy similar a la de los votos cuyo objeto es un animal: su tasación es estipulada por el sacerdote en función de que sea buena o mala (algunos prefieren traducir, respectivamente, «alta» o «baja»), y podrá ser rescatada por su dueño pagando un quinto más de su valor. Si no es rescatada, la casa pasa a ser propiedad del santuario y de los sacerdotes, quienes podrán disponer de ella como plazcan. Probablemente se trataba de casas en ciudad amurallada, que no estaban sujetas a las normas relativas al Año Jubilar (cf. Lv 25,29-31).

Más compleja es la tasación de los campos o tierra cultivable, ya que podían ser devueltos a sus dueños en el Año Jubilar (vv. 16-24; cf. Lv 25). Se distingue entre los campos de patrimonio ancestral o familiar (vv. 16-21) y los campos adquiridos por compra-venta (vv. 22-24). En el caso de que un propietario deseara dedicar a Yahvé un campo de su herencia tribal, el valor de dicho campo se determinaba por dos

criterios. En primer lugar, su valor se establecía de acuerdo a la cantidad de semilla necesaria para su siembra, a razón de cincuenta siclos de plata por cada carga de cebada de sembradura (v. 16; cf. 2 S 24,24; 2 R 7,1; Is 5,10; Os 3,2; Ez 45,11.13.14). Otros autores sugieren que este versículo se refiere no tanto a la cantidad requerida cuanto a la cosecha producida por el campo. La palabra hebrea traducida por «carga» (*jomer*) probablemente deriva de *jamôr* («burro»), y originariamente designaría la «carga de burro», o, lo que es lo mismo, la cantidad de semilla que podría cargar un burro de una vez. La capacidad de una carga oscilaría entre los 134 y los 241 litros (otros lo fijan en 117,5 litros). En segundo lugar, el valor del campo se fijaría por el número de años hasta el siguiente jubileo. El valor del campo dedicado en Año Jubilar permanece inalterable (v. 17), pero si se dedica después de dicho año, el cálculo de su valor se establece proporcionalmente al número de años que faltan para llegar al siguiente Año Jubilar, con el consiguiente descuento en la tasación, probablemente a razón de un siclo por año (v. 18), momento en el que el campo vuelve al patrimonio de su propietario original (v. 21).

Cabe suponer que los campos que pasaban a propiedad del santuario podían seguir siendo trabajados por sus antiguos propietarios, ya que los sacerdotes no dispondrían de mano de obra suficiente para hacerlo. El dueño todavía podría rescatar el campo pagando un quinto más de su precio de tasación (v. 19). En caso de no hacerlo así, y de venderlo a un tercero, el campo ya no podría ser rescatado (v. 20); sería consagrado a Yahvé como campo de «anatema» (la raíz de la que deriva el término hebreo significa «separar», «poner aparte»), es decir, consagrado por entero a Yahvé, sin posibilidad de recurso, y pasaría a propiedad del sacerdote (cf. Nm 18,14; la Misná matiza que pasa a la propiedad del conjunto de sacerdotes; *Arajín* 7,3; 8,6) en el Año Jubilar, pero no antes (v. 21). Sorprende que, una vez dedicado a Yahvé, el antiguo dueño pueda venderlo a un tercero, a no ser que se entienda que se trata de una estratagema indebida del donante por la que busca recuperar parte del valor del campo, cuando todavía no haya pagado su rescate. Pero, en ese caso, se estaría cometiendo un sacrilegio, y, sin embargo, el texto no parece condenar en sí el acto (véase la fuerte reacción de los sacerdotes contra el rey Ozías al pretender quemar incienso a Yahvé; 2 Cro 26,16-18). Quizá deba entenderse que el campo es vendido no después de su consagración, sino antes.

En el caso de que se trate de un campo comprado que no pertenece al patrimonio familiar y se desea consagrar a Yahvé, el sacerdote establecerá su valor de acuerdo al número de años restantes hasta el siguiente Año Jubilar (cf. Lv 25,15-16), y quien lo dedica pagará ese mismo día su precio, cuya suma de dinero se consagra a Yahvé, aunque el campo puede volver el año del jubileo, no a quien lo compró inicialmente y luego lo donó, sino a quien pertenecía originariamente como patrimonio familiar y ancestral (vv. 22-24). Según la Misná, no se ha de consagrar un campo cuando faltan dos años para el Año Jubilar, ni redimirlo cuando ha pasado menos de un año desde el jubileo (*Arajín* 7,1). El v. 25 estipula que toda tasación se hará en siclos del santuario, equivalentes a veinte «geras» u óbolos, que es como lo traducen los LXX y la Vulgata. Esta misma equivalencia monetaria aparece atestiguada en otros lugares bíblicos (cf. Ex 30,13; Nm 3,47; 18,16; Ez 45,12). Un siclo tenía un peso aproximado de unos 11,4 gramos. El «gera» era la moneda más pequeña usada por los israelitas, y equivalía a poco más de medio gramo (Ex 30,13). Aparece mencionada entre una lista de medidas en un óstracon hebreo, encontrado en Cadés Barnea, del siglo VI a.C.

Los vv. 26-33, como ya se ha dicho, conforman un añadido a la sección anterior (vv. 1-25), centrada en casos particulares: el rescate de los primogénitos del ganado (vv. 26-27), de lo consagrado al anatema (vv. 28-29) y de los diezmos (vv. 30-33). En cuanto a los primogénitos del ganado, sea mayor o menor, no pueden ser consagrados voluntariamente a Yahvé, ya que, por derecho propio, pertenecen automáticamente a él, por lo que ya le están consagrados (v. 26; cf. Ex 13,2; 34,19-20). Sin embargo, Dt 15,19 parece contradecir a Lv 27,26, al afirmar que sí pueden consagrarse. La tradición rabínica ha respondido a esta contradicción alegando que Dt 15,19 se refiere al valor del animal, pero no a él mismo (Misná, *Arajim* 8,7). En cuanto a los animales impuros, podrán ser rescatados pagando un quinto más de su tasación o, en caso contrario, ser vendidos al santuario conforme a su tasación (v. 27; cf. Nm 18,15). Según Ex 34,20, el primogénito del asno podía ser rescatado con una oveja, y, de no ser así, debía ser desnucado (cf. Ex 13,13), mientras que Nm 18,16 permitía que los animales fueran rescatados al mes de nacidos, pagando cinco siclos. Es obvio que las leyes sobre los primogénitos, como tantas otras, fueron evolucionando con el tiempo.

El v. 28 especifica que nada que haya sido consagrado a Yahvé como anatema, sea hombre, animal o campo, puede ser vendido o rescatado, ya que todo anatema es «cosa sacratísima», es decir, lo más santo, y pertenece a Yahvé. El sentido de anatema aquí es similar al del v. 21, es decir, referido a una consagración total e irrevocable. Sin embargo, el v. 29, que parece una glosa, estipula que ningún ser humano consagrado como anatema podrá ser rescatado, sino que «debe morir», expresión que denota una sentencia judicial que debe ser ejecutada por hombres, y no directamente por Yahvé. Por tanto, quizá sólo el rey o el Sanedrín estaban autorizados a declararla. Esta visión del anatema del v. 29 recuerda otras más antiguas en las que el término se utilizaba para designar una pena de muerte aplicada especialmente en casos de infidelidad a la religión yahvista (cf. Ex 22,19; Dt 13,16). Después del exilio, la pena por la apostasía individual se suavizó al ser reducida a la pérdida de bienes o a la exclusión de la comunidad (cf. Esd 10,8). Según la teología deuteronomista, los enemigos y el botín de guerra debían ser consagrados a Yahvé. Los afectados por el anatema quedaban fuera de todo uso humano y debían ser exterminados (cf. Nm 21,2-3; Dt 13,17; Jos 6,17). En el contexto de los relatos deuteronomistas de la conquista de la tierra (Dt 2,1-3, 17; Jos 6-11), el anatema significa la aniquilación obligatoria de la población sometida y de todos los seres vivos. Sólo en textos tardíos se permitirá una «consagración» cultual de parte de esos bienes, que serán reservados a los sacerdotes (Ez 44,29; cf. Lv 27,21.28). En Mi 4,13 el botín de guerra también es consagrado así a Yahvé. En Asiria se practicaba igualmente el anatema (2 R 19,11; Is 37,11; 2 Cro 32, 14), y la estela de Mesa, rey de Moab, de mediados del siglo IX a.C., ofrece un valioso testimonio extrabíblico al respecto. Desde la perspectiva del deuteronomista, el anatema era necesario y constituía una medida profiláctica (Dt 7,2; 20,17; 1 R 9,21), cuyo incumplimiento explicaba por qué todavía quedaban en la tierra prometida pueblos que podían inducir a Israel a apartarse de Yahvé. El rechazo de Saúl a entregar a Amalec al anatema y el de Ajab de hacer lo propio con Ben Hadad son ejemplos tardíos de este incumplimiento, y criticados por el deuteronomista (1 S 15,18-19; 1 R 20,42; cf. Dt 13,13-19).

Pero, más que una realidad histórica, el anatema forma parte de un programa teológico propio del deuteronomista, que interpreta el pasado haciéndolo presente, con el fin de recordar a Israel cuáles son

sus límites y sus fronteras en sus relaciones con las demás naciones y sus dioses: se trataría, por tanto, de una teología de «tolerancia cero» hacia todo aquello que implique no ya sólo idolatría, sino también sincretismo religioso. De esta manera, el anatema servía para mantener los límites sociales y sagrados de la comunidad. Textos más tardíos retomarán la amenaza del anatema contra otras naciones (cf. Is 34,2.5; Jr 50,21.26; 51,3; 2 Cro 20,23; Dn 11,44), y sólo en textos proféticos claramente postexílicos se dirá expresamente que ya no se aplicará el anatema, ni contra Jerusalén (Za 14,11) ni contra el resto de las naciones (Ml 3,24).

Los vv. 30-33 se centran en los diezmos. La práctica del diezmo está bien atestiguada en documentos neobabilónicos del siglo VI a.C. y en Ugarit en el siglo XIV a.C., aunque se supone que puede ser más antigua en toda el área del Próximo Oriente antiguo. El mismo Abrahán pagó un diezmo a Yahvé tras su victoria sobre Quedorlaomer y su coalición de reyes (Gn 14,20), y Jacob hizo un voto en Betel de pagar el diezmo de todos sus bienes a Yahvé si volvía sano y salvo a la casa de su padre (Gn 28,20-22). El diezmo entero de la "tierra" (en este caso, toda la tierra, no sólo la cultivable), incluidos los frutos de los árboles, es cosa sagrada que pertenece a Yahvé. Quien quiera rescatarlo deberá pagar un quinto más de su valor (vv. 30-31). Igualmente, todo diezmo de ganado mayor o menor es cosa sagrada que pertenece a Yahvé y de la que no debe distinguirse entre animal bueno o malo, lo que significa que en el recuento del rebaño, cada diez animales, el décimo era marcado (con una señal roja, según la Misná, *Bejorot* 9,7) y separado para Yahvé (cf. Jr 33,13; Ez 20,37). Si se pretende cambiar un animal por otro, ambos serán cosas sagradas y no podrán ser redimidos (vv. 32-33; cf. vv. 9-13). El diezmo del ganado al rey está atestiguado en 1 S 8,17, pero el destinado al santuario no se menciona en otros códigos israelitas (cf. Dt 12,6.17; 14,23), ni siquiera en textos postexílicos (cf. Ne 10,37-39; 12,44; 13,5.12), salvo en 2 Cro 31,5-6, que atribuye el cumplimiento de este diezmo al rey Ezequías, pero el texto parece una interpolación basada precisamente en Lv 27,32. Según Dt 14,22-26, todo el producto del diezmo debía ser comido en el lugar que Yahvé hubiera elegido para morada de su nombre (se sobreentiende el Templo de Jerusalén); pero, si estaba muy lejos, podía cambiarse por dinero y ser llevado a dicho lugar, donde se podía con ese dinero comprar lo que se quisiera y comerlo allí mismo. Los levitas (y, según Dt

26,12, también el forastero, el huérfano y la viuda) debían sostenerse económicamente con la décima parte de estos diezmos (Nm 18,21-32; cf. Dt 14,27; 26,12-13). Esto significa que el diezmo, originariamente, no se dedicaba a Yahvé como algo consagrado (de lo contrario no podría ser comido), aunque tras el exilio se convirtió en un don a Yahvé y al santuario que servía para sostener económicamente a los sacerdotes. Así lo muestran textos como Tb 1,6-7, el libro de los Jubileos (Jub 13,25-26; 32,15) y el Rollo del Templo de Qumrán (11QT 60, 3-9), pese a que ni Filón ni Flavio Josefo mencionan este privilegio de los sacerdotes. La Misná establece que todo lo que es comestible, lo que es guardado (en oposición a lo que no tiene propietario) y lo que crece en la tierra, está sometido a diezmo (*Maaserot* 1,1), y que la recogida de los diezmos debe realizarse medio mes antes de la Pascua, medio mes antes de Pentecostés y medio mes antes de los Tabernáculos (*Sheqalim* 3,1; *Bejorot* 9,5).

El v. 34 concluye y cierra el discurso de Lv 27 de forma parecida a como lo hace Lv 26,46, mencionando igualmente el monte Sinaí, aunque refiriéndose únicamente a los «mandamientos» (cf. Lv 26,14; el término hebreo utilizado aquí parece englobar a los «preceptos», «normas» y «leyes» de Lv 26,46). Aunque elaborado originariamente para concluir Lv 27, el v. 34 sirve igualmente para cerrar todo el libro del Levítico.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

BUIS, P., *El Levítico. La Ley de santidad*, Cuadernos Bíblicos 116, Estella 2003.

DOUGLAS, M., *Leviticus as Literature*, Oxford 1999.

FALEY, R. J., "Levítico", en R. E. BROWN, J. A. FITZMYER y R. E. MURPHY (eds.), *Comentario Bíblico San Jerónimo*, vol. I, Madrid (1971) 207-255.

HARTLEY, J. E., *Leviticus*, Dallas (TX) 1992.

IBÁÑEZ, A., *El Levítico. Introducción y comentario*, Vitoria 1974.

KNOHL, I., *The Sanctuary of Silence. The Priestly Torah and the Holiness School*, Mineápolis 1995.

LEVORATTI, A. J., "Levítico" en W .R. FARMER; A. J. LEVORATTI et al (eds.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella (1999) 411-435.

MARX, A., *Los sacrificios del Antiguo Testamento*, Cuadernos Bíblicos 111, Estella 2002.

MILGROM, J., *Leviticus. A New Translation with Introduction and Commentary*, 3 vols., Nueva York 1991-2001.

NOTH, M., *Leviticus. A Commentary*, Londres 1965.

RENDTORFF, R., *Leviticus*, Neukirchen-Vluyn 1985.

RENDTORFF, R.; KUGLER, R. A. y BARTEL, S. S., *The Book of Leviticus. Composition and Reception*, Leiden 2003.

WENHAM, G. J., *The Book of Leviticus*, Michigan 1979.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*

3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*

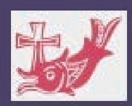
13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*

NUEVO TESTAMENTO

5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*

6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 10 de marzo de 2006.



La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupen el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Los comentarios están estructurados de forma tripartita: se incluye el texto de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (por perícopas), de modo que el lector del comentario tenga directamente al alcance los párrafos comentados; al texto acompañan un aparato crítico, que recoge los problemas textuales más significativos y las posibles (y legítimas) variantes, y el comentario propiamente dicho. Los comentaristas son conocidos especialistas de la lengua española y algunos expertos exegetas extranjeros.

Juan Luis de León Azcárate (Bilbao 1964) es Doctor en Teología Bíblica por la Universidad de Deusto, en cuya Facultad de Teología e Instituto Superior de Ciencias Religiosas tiene a su cargo las asignaturas de "Introducción al Antiguo Testamento", "Pentateuco" y "Salmos y Sapienciales". Ha impartido materias bíblicas en distintos seminarios e institutos pedagógicos de Perú. Entre sus publicaciones cabe destacar *Santiago, el hermano del Señor* (Estella 1998), *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones* (Universidad de Deusto 2000) y *Dignidad humana y violencia en el Antiguo Testamento: el doble rostro de Yahvé* (Universidad de Deusto 2003).



Desclée De Brouwer

ISBN 84-330-2050-1

9 788433 020505

www.edesclee.com